UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRIESTE

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI UDINE
HIC SUNT FUTURA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRIESTE

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI UDINE

XXXVIII CICLO DEL DOTTORATO DI RICERCA IN

STORIA DELLE SOCIETÀ, DELLE ISTITUZIONI E DEL PENSIERO. DAL MEDIOEVO ALL'ETÀ CONTEMPORANEA

Il Mahdī e il filosofo. Sulle citazioni teologiche di Ibn Tūmart nell'opera di Ibn Rušd (Averroè)

Settore scientifico-disciplinare: **M-FIL/08 STORIA DELLA FILOSOFIA MEDIEVALE**

DOTTORANDO
SIMONE ANTONILLI

COORDINATORE
PROF. GIUSEPPE IERACI

SUPERVISORE DI TESI
PROF. SIMONE FURLANI

CO-SUPERVISORE DI TESI
PROF. ANDREA TABARRONI

CO-SUPERVISORE DI TESI
PROF. FOUAD BEN AHMED

ANNO ACCADEMICO 2024/2025

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRIESTE

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI UDINE
HIC SUNT FUTURA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRIESTE

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI UDINE

XXXVIII CICLO DEL DOTTORATO DI RICERCA IN

STORIA DELLE SOCIETÀ, DELLE ISTITUZIONI E DEL PENSIERO. DAL MEDIOEVO ALL'ETÀ CONTEMPORANEA

Il Mahdī e il filosofo. Sulle citazioni teologiche di Ibn Tūmart nell'opera di Ibn Rušd (Averroè)

Settore scientifico-disciplinare: **M-FIL/08 STORIA DELLA FILOSOFIA MEDIEVALE**

DOTTORANDO
SIMONE ANTONILLI

COORDINATORE
PROF. GIUSEPPE IERACI

SUPERVISORE DI TESI
PROF. SIMONE FURLANI

CO-SUPERVISORE DI TESI
PROF. ANDREA TABARRONI

CO-SUPERVISORE DI TESI
PROF. FOUAD BEN AHMED

ANNO ACCADEMICO 2024/2025

Table des matières

Remerciements p. 1

Abréviations p. 2

Introduction p. 3

Chapitre 1 - Le Mahdī Ibn Tūmart : sa vie, ses ouvres et sa pensée théologique. p. 10

1.1) Les sources historiques pour l'époque almohade. p. 10

1.2) La biographie d'Ibn Tūmart. p. 21

1.3) Les œuvres d'Ibn Tūmart. p. 29

1.4) Les points de désaccord : l'afférence théologique et le mahdisme. p. 37

1.5) La pensée théologique d'Ibn Tūmart. p. 43

Chapitre 2 – Autour d'un commentaire anonyme d'Ibn Tūmart attribué à Abū Bakr Ibn Maymūn al-'Abdarī et l'anti-aš'arisme du Mahdī. p. 62

2.1) Le commentaire d'Abū Bakr à *A 'azz mā yuṭlab* : contextualisation et valeur. p. 62

2.2) La fausse attribution à Abū Bakr Ibn Maymūn al-'Abdarī. p. 66

2.3) Ibn Tūmart contre les Aš'arites. p. 72

2.3.1) L'opposition à la théorie des *aḥwāl*. p. 72

2.3.2) Le réfute de l'analogie concernant l'invisible sur la base du visible et la critique à la conception aš'arite des attributs divins. p. 77

Chapitre 3 – L'engagement almohade d'Ibn Rušd au prisme des citations d'Ibn Tūmart. p. 87

3.1) La biographie d'Ibn Rušd et ses liens avec le pouvoir almohade. p. 87

3.2) Les citations d'Ibn Tūmart dans l'œuvre d'Ibn Rušd. p. 90

3.2.1) Les éloges d'Ibn Tūmart. p. 93

3.2.1.1) Sur l'entrée au service de *al-amr al-'azīz*. p. 93

3.2.1.2) Le commentaire de *al-ʿAqīda*. p. 94

3.2.1.3) Le prologue du commentaire de la *Urǧūza* d'Ibn Sīnā sur la médicine. p. 102

3.2.1.4) Sur un passage du *Kašf* transmis uniquement par Ibn Taymiyya. p. 106

3.2.2) Une citation muette d'Ibn Tūmart dans le *Tahāfut*. p. 111

3.2.3) Le désaccord et la confrontation avec Ibn Tūmart lors de la révision du *Kašf*. p. 115

3.2.3.1) La section sur la corporéité divine. p. 117

3.2.3.2) La section sur la direction divine. p. 130

3.3) Un égard d'ensemble : sens et valeur des citations théologiques d'Ibn Tūmart dans l'œuvre d'Ibn Rušd. p. 136

Conclusion p. 138

Appendice - Le schéma de *al-Kalām fī l-ʿilm* p. 140

Bibliographie p. 144

Manuscrits p. 144

Sources p. 145

Références p. 160

Remerciements

Nous exprimons notre reconnaissance à nos directeurs de recherche, Profs. Simone Furlani, Andrea Tabarroni et Fouad Ben Ahmed, pour leur encadrement et leur suivi tout au long de ce travail.

Nous tenons à remercier tout particulièrement le Prof. Ben Ahmed pour le temps considérable qu'il nous a consacré, ainsi que pour les échanges et les discussions qui ont largement nourri notre réflexion. Nous remercions également sa femme, Prof. Nadira Fedouache, pour leur accueil chaleureux lors de nos deux séjours au Maroc.

Nos remerciements vont également à notre collègue doctorant de l'Université Abdelmalek Essaadi de Tétouan, Muhammad Erradi, pour les indications bibliographiques et les discussions enrichissantes autour de l'aš'arisme, ainsi que pour son amitié.

Nous exprimons aussi notre profonde gratitude aux institutions qui ont rendu possible la consultation de documents rares et précieux. Nous remercions le Dr. Ahmed Chaouqui Binebine, directeur de la Bibliothèque Royale Hassaniyya de Rabat, pour son aide dans l'accès aux manuscrits. Nous remercions également la Bibliothèque de la Fondation du Roi Abdul-Aziz Al-Saoud pour les Études Islamiques et les Sciences Humaines de Casablanca, son ancien directeur adjoint Dr. Mohamed Sghir Janjar et son directeur général adjoint actuel Dr. Mohamed El Ferrane, pour leur accueil cordial et pour nous avoir permis de profiter de l'extraordinaire richesse de leurs collections. Nous exprimons aussi notre gratitude à l'ensemble des bibliothécaires pour leur aide et leur disponibilité.

Nous sommes également reconnaissants au système bibliothécaire de l'Université de Trieste et à la Bibliothèque diocésaine d'Isernia-Venafro, en particulier à Mme Angela Scarselli, pour leur assistance tout au long de notre recherche.

Qu'il nous soit enfin permis de remercier notre famille pour leur soutien constant.

Abréviations

BA = Lirola Delgado J. (dirección y edición), *Biblioteca de al-Ándalus*, Fundación Ibn Ṭufayl de Estudios Árabes, Almería 2004-2013, 9 vols.

EI^3 = Encyclopaedia of Islam Three Online.

H = Bibliothèque Dār al-kutub, Le Caire, Taymūriyya, MS Ḥikma 129.

Q^1 = Ibn Rušd, *Manāhiğ al-adilla fī 'aqā'id al-milla*, taqdīm wa-taḥqīq Maḥmūd Qāsim, Maktabat al-anğlū al-miṣriyya, al-Qāhira 1955.

Q^2 = Ibn Rušd, *Manāhiğ al-adilla fī 'aqā'id al-milla*, taqdīm wa-taḥqīq Maḥmūd Qāsim, Maktabat al-anğlū al-miṣriyya, al-Qāhira 1964^2.

Š = Bibliothèque Ibn Yusūf, Marrakech, MS n. 401.

SJ = Bibliothèque du Salar Jung Museum, Hyderabad, Kalām wa-'aqā'id wa-munāẓira wa-ġayr-hā (Theology), MS n. 136/1.

T = Bibliothèque Ahmed III, Palais Topkapı, Istanbul, MS n. 1860.

V = Bibliothèque Apostolique Vaticane, Vatican, Ottoboni, MS latino 2060.

YA = Bibliothèque Yusuf Ağa, Konya, MS n. 446.

Introduction

La présente recherche vise à clarifier, dans la mesure du possible, le degré d'engagement doctrinal du philosophe andalou Abū l-Walīd Ibn Rušd (Averroès, m. 1198) vis-à-vis de la doctrine théologique élaborée et attribuée au Mahdī des Almohades, Muḥammad Ibn Tūmart (m. 1130). L'hypothèse que nous proposons d'examiner est que cet engagement ne constitue pas un simple reflet de convenances politiques ni un signe d'hypocrisie, mais correspond plutôt à un véritable dialogue doctrinalement significatif, bien qu'inscrit dans un contexte de forte pression idéologique. Autrement dit, la recherche explore les modalités de dialogue, de tension et parfois d'appropriation critique qui s'établissent entre la pensée du philosophe et celle d'Ibn Tūmart. Elle adopte une approche à la fois historique et philosophique, visant à montrer comment ces références s'intègrent dans la conception théologico-philosophique d'Ibn Rušd.

En soi, la question de "l'almohadisme" d'Ibn Rušd n'est pas nouvelle, puisque, dès la renaissance des études rushdiennes/averroïstes en Europe, dans la seconde moitié du XIX^{ème} siècle, elle a fait l'objet de différentes interprétations. Ce qui motive le nouvel examen que nous proposons ici tient à la persistance de nombreuses zones d'ombre et la disponibilité de sources jusqu'ici négligées. L'une des principales difficultés réside dans la nature fortement idéologique du mouvement almohade lui-même, qui s'est présenté, au moins idéalement, comme profondément en rupture avec la dynastie almoravide précédente (XI-XII^{ème} s.), s'érigeant en défenseur de l'incorporéité divine et attribuant à leur chef doctrinal charismatique l'élément messianique du mahdisme. Cela a non seulement influencé la représentation que le mouvement s'est construite au fil des décennies tant de la vie, essentiellement agiographique, d'Ibn Tūmart que de sa pensée, mais a également joué un rôle central dans la condamnation et l'ostracisme par lesquels la dynastie mérinide successive (XIII-XV^{e} s.) a marqué les spécificités de l'époque almohade. Face à chroniques historiques d'auteurs pour la plupart inconnus et conservées de manière fragmentaire, le chercheur qui souhaite reconstituer la biographie et l'affiliation théologique d'Ibn Tūmart doit donc considérer avec prudence les conclusions auxquelles il parvient. Ainsi, si, avec les Almohades, l'aš'arisme finit par s'imposer comme la véritable "orthodoxie" théologique du Maghreb, il reste impossible d'affirmer qu'Ibn Tūmart ait introduit l'aš'arisme dans ces régions, comme le prétendait par exemple Ignaz Goldziher[1], ou que sa doctrine puisse être totalement identifiée à l'aš'arisme. Différentes influences, mu'tazilites, ibāḍites et même philosophiques, ont été

[1] I. Goldziher, *Materialien zur Kenntniss der Almohadenbewegung in Nordafrika*, in "Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", vol. 41, n. 1 (1887), pp. 30-140, p. 59; Id., *Introduction. Mohammed Ibn Toumert et la théologie de l'islam dans le Maghreb au XI^{e} siècle*, in Ibn Tūmart, "Le Livre de Mohammed Ibn Toumert, Mahdi des Almohades", texte arabe accompagné de notices biographiques et d'une introduction par I. Goldziher, Imprimerie Orientale Pierre Fontana, Alger 1903, pp. 1-102, pp. 54-55.

supposées par les chercheurs concernant la pensée théologique du Mahdī, mais personne n'a jusqu'à présent été capable de mettre clairement en évidence ni les éléments rendant réellement problématique l'identification totale ou substantielle d'Ibn Tūmart avec l'aš'arisme, ni la réception théologique qu'il a connue à la même époque almohade. Cela tient en partie à une méconnaissance importante de l'évolution que la doctrine almohade a connue au fil des décennies, ce qui a alimenté de nombreux doutes sur la genèse et l'authenticité du ''Livre'' d'Ibn Tūmart lui-même, et en partie à l'intérêt prépondérant parfois porté à la profession de foi (*al-'Aqīda*) et aux soi-disant guides spirituels (*Tawḥīd al-Bārī* ; *al-Muršida*), au détriment des autres textes théologiques qui lui sont attribués. En ce sens, tous ceux qui se sont arrêtés à la simple constatation du caractère essentiellement aš'arite de la théologie d'Ibn Tūmart, ou à la constatation de la contradiction qui semble régner entre sa pensée et celle d'Ibn Rušd sur certains points - tels que Léon Gauthier (m. 1949)[2], Erwin Rosenthal (m. 1991)[3], Josep Puig Montada[4] et Sarah Stroumsa[5] -, se sont privés de la possibilité de saisir pleinement les nuances et la complexité du rapport du philosophe avec la doctrine almohade.

En ce qui concerne Ibn Rušd, il est bien établi qu'il a entretenu des liens biographiques très étroits avec d'importantes autorités almohades, notamment avec le deuxième calife Abū Ya'qūb Yūsuf (m. 1184). Les chercheurs sont généralement d'accord pour soutenir que le philosophe a exploité ces relations, personnelles et de travail, pour tenter d'influencer la doctrine almohade, mais divergent sur la mesure et la profondeur de cette tentative. Selon Muḥammad 'Ābid al-Ǧābirī (m. 2010), la philosophie d'Ibn Rušd, loin d'être un phénomène isolé, fait partie intégrante de la révolution philosophique et culturelle introduite par les Almohades, fondée sur le refus du principe d'autorité et de l'analogie concernant l'invisible à partir du visible[6]. Massimo Campanini (2020), pour sa part, n'a pas hésité à faire d'Ibn Rušd un intellectuel organique selon la terminologie

[2] L. Gauthier, *La théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Ernest Leroux, Paris 1909, pp. 93-97.
[3] E.I.J. Rosenthal, *The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd*, in "Bulletin of the School of Oriental and African Studies", vol. 15, n. 2 (1953), pp. 246-278, p. 257: « Nor would he [Ibn Rušd] follow Ibn Tūmart in matters of theology, bearing in mind his opposition to Ash'arism ».
[4] J. Puig Montada, *Ibn Rušd and the Almohad Context*, in R. Fontaine, R. Glasner, R. Leicht and G. Veltri (edited by), *Studies in the History of Culture and Science. A Tribute to Gad Freudenthal*, Brill, Leiden-Boston 2011, pp. 189-208, qui parle d'un contexte de « permanent distrust ».
[5] S. Stroumsa, *Philosophes almohades? Averroès, Maïmonide et l'idéologie almohade*, in P. Cressier, M. Fierro, L. Molina (editores), *Los Almohades : problemas y perspectivas*, Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid 2005, 2 vols., vol. 2, pp. 1137-1162; Ead., *Andalus and Sefarad. On Philosophy and Its History in Islamic Spain*, Princeton University Press, Princeton – Oxford 2019; Ead., *Théologie et philosophie au temps des Almohades. XII^e siècle de l'ère commune*, Académie du Royaume du Maroc, Rabat 2023.
[6] Mohamed Ábed Yabri, *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. Lecturas contemporáneas*, traducción del árabe, notas e índice de Manuel C. Feria García, Editorial Trotta, Madrid 2016[3], pp. 267-328.

gramscienne[7], tandis que Maribel Fierro va jusqu'à supposer qu'Ibn Rušd ait proposé un programme éducatif et réformiste visant à atténuer l'élément messianique et à valoriser l'analyse rationnelle[8]. Les travaux les plus ponctuels consacrés au thème de l'almohadisme de notre philosophe sont cependant ceux de Dominique Urvoy et Marc Geoffroy (m. 2018). Le premier a consacré au moins trois articles[9] fondamentaux à la pensée d'Ibn Tūmart, soutenant que la cohérence de son œuvre doit être recherchée dans une matrice ḫāriğite- ibāḍite, influente tant sur le plan doctrinal que sociologique, qu'il a ensuite remodelée en fonction de sa conception de Dieu comme Être Absolu, conception qu'il aurait mûrie bien avant son voyage en Orient et sa rencontre avec la philosophie d'al-Fārābī (m. 950) ou d'Ibn Sīnā (m. 1037). À son avis, la théologie d'Ibn Tūmart n'est donc nullement syncrétique et, malgré de nombreux points communs avec la théologie d'al-Ġazālī (m. 1111), s'en distingue nettement sur le plan de l'orientation : la première exprime un rationalisme strict, tandis que la seconde reflète un traditionalisme modéré. L'étape suivante pour Urvoy a été de lier ce rationalisme à celui d'Ibn Rušd[10]. Selon lui, le traité théologique d'Ibn Rušd, le *Kašf 'an manāhiğ al-adilla fī 'aqā'id al-milla* (Dévoilement des méthodes de preuve dans les croyances de la communauté)[11], reprend presque toutes les thèses

[7] M. Campanini, *Averroè lettore di Aristotele: un problema politico?*, in C. Baffioni (edited by), *Averroes and the Aristotelian Heritage*, Guida, Napoli 2004, pp. 35-47; Id., *Averroè*, Il Mulino, Bologna 2007, p. 8: "Averroè […] era un intellettuale nel senso gramsciano del termine, in quanto si faceva portavoce di un progetto politico, anche se, naturalmente, non certo a favore della massa del popolo". Sur la distinction entre intellectuel traditionnel et intellectuel organique, cf. A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975, 4 vols., Q 4 (XIII), §<49>; Q12 (XXIX), <§1>.

[8] M. Fierro, *Ibn Rushd's (Averroes) 'Disgrace' and his Relation with the Almohads*, in Abdelkader Al Ghouz (ed.), *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*, V&R unipress, Bonn University Press, Gottingen 2018, pp. 73-116, pp. 102-106.

[9] D. Urvoy, *La pensée d'Ibn Tūmart*, in "Bulletin d'études orientales", vol. 27 (1974), pp. 19-44 ; Id., *Les divergences théologiques entre Ibn Tûmart et Gazâlî*, in *Mélanges offerts à Mohamed Talbi à l'occasion de son 70e anniversaire*, Publications de la Faculté des Lettres de la Manouba, Tunis 1993, pp. 203-212; Id., *Les professions de foi d'Ibn Tūmart. Problèmes textuels et doctrinaux*, in P. Cressier, M. Fierro, L. Molina (editores), *Los Almohades : problemas y perspectivas*, Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid 2005, 2 vols., vol. 2, pp. 739-752. Ces trois articles ont été récemment réunis, revus et augmentés dans le premier chapitre de son livre *Raison et conviction en islam. Questions d'un philosophe orientaliste*, Claire Maisonneuve, Paris 2021, pp. 13-61, sous le titre "La question de la détermination d'une orthodoxie. L'exemple de la pensée almohade". Par la suite nous les citerons d'après cette édition.

[10] D. Urvoy, *La pensée almohade dans l'œuvre d'Averroès*, in J. Jolivet (préparée par), *Multiple Averroès : actes du Colloque international organise a l'occasion du 850. anniversaire de la naissance d'Averroès, Paris 20-23 septembre 1976*, Belles Lettres, Paris 1978, pp. 45-53 ; Id., *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman*, Flammarion, Paris 1998; Id., *Ibn Rushd et le pouvoir almohade*, in A. Bazzana, N. Bériou, P. Guichard (actes réunis et édités par), *Averroès et l'averroïsme (XIIe-XVe siècle). Un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et à Padoue*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon 2005, pp. 121-129 ; Id., *Raison et conviction*, cit.

[11] En raison de sa diffusion commerciale nous citerons d'après Ibn Rušd, *al-Kašf 'an manāhiğ al-adilla fī 'aqā'id al-milla*, Muṣṭafà Ḥanafī (al-muḥaqqiq), ma'a madḫal wa-muqaddima taḥlīliyya wa-šurūḥ li-l-mušrif 'alà l-mašrū' Muḥammad 'Ābid al-Ǧābirī, Markaz dirāsāt al-waḥda al-'arabiyya, Bayrūt 1998. Il s'agit en tout cas d'une mauvaise édition : cf. F. Ben Ahmed, *al-Naṣṣ wa 'l-ta'wīl : fī taqwīm našarāt al-a'māl "al-aṣīlah" li-Ibn Rušd*, dans "Afkaar Center for Studies and Research", Mai 2020, consultable en ligne à l'adresse https://afkaar.center/2020/05/ 16 /ال w رات-الأعم w ويم-نش w النص-والتأويل-في-تق (dernier accès 14 septembre 2023). Parmi les quelques traductions en languées européens, nous ne nous référons par la suite qu'à celle anglaise : Averroes, *Faith and Reason in Islam. Averroes' Exposition of Religious Arguments*, translated with footnotes, index and bibliography by Ibrahim Najjar, with an introduction by Majid Fakhry, Oneworld Publications, Oxford 2001. Dorénavant nous citerons la pagination du texte arabe et nous insérerons en parenthèse la référence à la traduction anglaise précédée par "N.".

almohades, bien qu'il suive un ordre différent de *al-'Aqīda* pour des raisons doctrinales et surtout pédagogiques. Même si Urvoy ne considère pas Ibn Rušd comme un disciple d'Ibn Tūmart, il estime que le philosophe a adhéré avec enthousiasme à la doctrine almohade et qu'il a également cherché à établir une identité entre l'almohadisme et la philosophie[12], en s'opposant ainsi à la thèse alors émergente d'une harmonie entre al-Ġazālī et Ibn Tūmart. Une hypothèse plus récente est que le contenu de *al-'Aqīda* sert de pont entre certaines thèses philosophiques et certains dogmes coraniques, comme la question de la création ou de l'éternité du monde, et qu'il peut constituer un point d'appui pour rejeter certaines positions de la *falsafa* orientale, telles que la conception avicennienne du nécessaire, sans pour autant donner entièrement raison aux critiques d'al-Ġazālī.

La tentative d'Urvoy de replacer l'œuvre théologique et philosophique d'Ibn Rušd dans son contexte almohade d'origine a ensuite été reprise et approfondie par Geoffroy dans trois articles. Dans le premier[13], l'auteur a proposé une nouvelle clé d'interprétation selon laquelle Ibn Rušd a joué « la carte de l'almohadisme » pour combattre leur ennemi commun représenté par les théologiens dialecticiens, c'est-à-dire les Aš'arites. Le philosophe aurait toutefois jugé que l'almohadisme alors en vigueur était trop intransigeant dans les exigences intellectuelles à l'égard de la masse, et aurait cherché à le perfectionner, ce qui expliquerait la composition du *Kašf*. Dans les deux articles suivants[14], issus d'une recherche qui aurait dû conduire à une nouvelle édition critique du *Kašf*[15], Geoffroy a révélé au monde académique, du moins occidental, l'existence d'une version alternative de cette œuvre mentionnant et discutant explicitement certaines positions théologiques d'Ibn Tūmart, et qui, selon Geoffroy, constituerait une véritable rétractation de la version précédente. Plus récemment, Silvia Di Donato a étudié la version du *Kašf* transmise par les manuscrits latins et hébraïques[16], et Fouad Ben Ahmed s'est concentré sur les différentes

[12] Il rapproche le rôle d'Ibn Rušd chez les Almohades de la participation de György Lukács dans la Hongrie communiste : cf. Urvoy, *Ibn Rushd et le pouvoir almohade*, cit., p. 129.

[13] M. Geoffroy, *L'almohadisme théologique d'Averroès (Ibn Rušd)*, in "Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge", vol. 66 (1999), pp. 9-47.

[14] M. Geoffroy, *Ibn Rušd et la théologie almohadiste. Une version inconnue du* Kitāb al-Kašf 'an manāhiğ al-adilla *dans deux manuscrits d'Istanbul*, in "Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale", vol. 26 (2001), pp. 327-352 ; Id., *À propos de l'almohadisme d'Averroès : l'anthropomorphisme (taǧsīm) dans la seconde version du* Kitāb al-Kašf 'an manāhiğ al-adilla, in P. Cressier, M. Fierro, L. Molina (editores), *Los Almohades : problemas y perspectivas*, Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid 2005, 2 vols., vol. 2, pp. 853-894.

[15] Cette édition du texte arabe aurait dû être accompagnée de l'édition de la version hébraïque par Ahmed Chahlane, de la version latine par Silvia Di Donato, ainsi que d'une traduction française et d'un commentaire par Barbara Canova. Malheureusement, à la suite du décès de Geoffroy en 2018, le projet est resté inachevé.

[16] S. Di Donato, *Il* Kitāb al-Kašf 'an manāhiğ *di Averroè nella traduzione ebraico-latina di Abraham de Balmes*, in "Annali di Ca' Foscari. Serie orientale 33", vol. 41, n. 3 (2002), pp. 5-36; Id., *Le* Kitāb al-Kašf 'an manāhiğ al-adilla *d'Averroès : les phases de la rédaction dans les discours sur l'existence de Dieu et sur la direction, d'après l'original arabe et la traduction hébraïque*, in "Arabic Science and Philosophy", vol. 25 (2015), pp. 105-133.

versions du *Kašf* utilisées par Ibn Taymiyya (m. 1328)[17], dans le but de produire une édition critique de cette œuvre.

Le présent travail s'inscrit dans la continuité intellectuelle des travaux de Geoffroy, dont il reprend la thèse principale concernant l'utilisation qu'Ibn Rušd fait d'Ibn Tūmart en clé anti-aš'arite, tout en s'en distinguant profondément quant à la nature de la version ''tumartienne'' du *Kašf*. Plus précisément, cette étude se configure comme une analyse globale et détaillée de toutes les citations d'Ibn Tūmart chez Ibn Rušd, et a pour but de les expliquer et de les motiver à la lumière du discours théologico-philosophique que le philosophe développe surtout dans *Faṣl al-maqāl wa-taqrīr mā bayna al-šarī'a wa-l-hikma min al-ittiṣāl*[18] (La distinction du discours et l'établissement de la connexion entre la Loi divine et la sapience), dans le *Kašf*, dans *Tahāfut al-Tahāfut* (Incohérence de l'Incohérence)[19] et dans un petit traité sur la connaissance divine des particuliers connu sous le nom d'*al-Ḍamīma (Appendice)*[20]. La thèse adopte comme hypothèse de travail que ces œuvres, généralement considérées comme ''personnelles'' ou ''originales'', se situent en continuité substantielle avec les commentaires et les écrits de nature plus résolument philosophique, dans le respect des différents degrés de persuasion et de démonstration qu'Ibn Rušd reconnaît, ainsi que du processus de révision auquel le philosophe a soumis ses écrits. En privilégiant l'étude du texte lui-même et en procédant à une minutieuse comparaison des différentes formulations des concepts, nous espérons pouvoir apporter une description plus précise que celle d'Urvoy et de Geoffroy du degré réel d'engagement d'Ibn Rušd vis-à-vis de la doctrine d'Ibn Tūmart.

---

[17] F. Ben Ahmed, *Ibn Rushd in the Hanbalī Tradition. Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya and the Continuity of Philosophy in Muslim Contexts*, in ''The Muslim World'', v. 109 (2019), pp. 561-581. Cf. aussi Id., *Fī murāğa'at 'alāqat Ibn Rušd bi-l-maḏhab al-aš'arī wa-bi-l-da'wa al-muwaḥḥidiyya*, in Ğamāl 'Allāl al-Baḫtī (tansīq), *al-Fikr al-aš'arī bi-l-Andalus: Tārīḫ wa-iškālāt*, Markaz Abū l-Ḥasan al-Aš'arī, Tiṭwān 2020, pp. 477-539; Id., *al-Faylasūf wa-l-Mahdī. Ibn Rušd wa-l-da'wa al-muwaḥḥidiyya*, à paraître. Nous remercions le Prof. Ben Ahmed de nous avoir permis de lire cet article avant sa parution.

[18] Averroës, *The Book of the Decisive Treatise determining the Connection between the Law and Wisdom & Epistle Dedicatory*, translation, with introduction and notes by C. E. Butterworth, Brigham Young University Press, Provo, Utah 2008. Nous avons également consulté les traductions suivantes : M. Alonso, *Teología de Averroes. Estudios y documentos*, Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid-Granada 1947, pp. 149-200; Averroes, *On the Harmony of Religion and Philosophy*, translated by G.H. Hourani, The E.J.W. Gibb Memorial Trust, London 1961 ; Id., *Le livre du discours décisif*, introduction par A. De Libera, traduction inédite, notes et dossier par M. Geoffroy, Flammarion, Paris 1996 ; Id., *Il trattato decisivo sulla connessione della religione con la filosofia*, introduzione, traduzione e note di M. Campanini, testo arabo a fronte, BUR Rizzoli, Milano 2016. Dorénavant nous citerons la pagination du texte arabe de Butterworth et nous insérerons en parenthèse la référence à la traduction italienne précédée par "C.".

[19] Averroès, *Tahafot at-Tahafot. L'incohérence de l'incohérence*, texte arabe établi par M. Bouyges, Dār al-Mašriq, Bayrūt 2003[4] (1930[1]). Cf. aussi les traductions anglaise, italienne et française : respectivement *Averroes' Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, translated from the Arabic with introduction and notes by S. Van den Bergh, Luzac & co, London 1954, 2 vols ; Averroè, *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*, a cura di M. Campanini, UTET, Torino 1997 ; Id., *Destruction de la Destruction (Tahāfut al-tahāfut)*, présentation, traduction de l'arabe et notes par Taïieb Meriane, Vrin, Paris 2022. Dorénavant nous citerons la pagination du texte arabe et nous insérerons en parenthèse la référence à la traduction anglaise précédée par "V.d.B.", à la traduction italienne précédée par "C.", et à celle française précédée par "M.".

[20] Averroës, *The Book of the Decisive Treatise*, cit., pp. 38-42 ; Id., *Il trattato decisivo*, cit., pp. 126-137.

Cette thèse n'a toutefois pas la prétention de résoudre tous les problèmes évoqués précédemment. L'analyse menée ici sera au contraire limitée et circonscrite. En ce qui concerne la doctrine almohade, seule sera examinée la période allant du voyage en Orient d'Ibn Tūmart (autour du 1106) jusqu'à la mort du troisième calife almohade Abū Yūʿsuf Yaʿqūb al-Manṣūr (m. 1199), intervalle couvrant pleinement la vie d'Ibn Rušd. L'attention sera exclusivement portée sur la pensée théologique d'Ibn Tūmart, au détriment tant de l'aspect juridique que de l'aspect mahdiste, qui méritent d'être traités séparément et dans le cadre d'une perspective beaucoup plus large. Il ne s'agira pas tant de discuter du mécénat philosophique des Almohades, ou même de leur prétendue tentative de substituer la philosophie au mahdisme initial, que de se concentrer sur le contenu doctrinal émergeant des citations tumartiennes relevées chez Ibn Rušd, et cela d'après les seuls manuscrits auxquels nous avons eu accès.

La présente thèse se structure en trois chapitres. Dans le premier, nous présentons tout d'abord les chroniques et les documents disponibles pour la reconstruction de l'histoire de la dynastie almohade et de la biographie d'Ibn Tūmart, en soulignant leurs particularités et enjeux. Nous examinons ensuite les trois œuvres principales attribuées au Mahdī, en s'attachant particulièrement à la genèse et à la structure de la collection *Aʿazz mā yuṭlab* (La chose la plus précieuse que l'on recherche). Après une brève parenthèse consacrée à la question du mahdisme d'Ibn Tūmart, nous analysons sa pensée théologique à partir de la profession de foi (*al-ʿAqīda*), en se référant constamment aux autres traités et en mettant en lumière ses éventuelles dettes à l'égard d'auteurs aš'arites tels qu'al-Ǧuwaynī (m. 1085) et al-Ġazālī.

Le deuxième chapitre est en revanche entièrement consacré à un ample et peu connu commentaire du premier traité de *Aʿazz mā yuṭlab*, rédigé par un certain Abū Bakr. Son éditeur moderne l'a attribué à la plume du poète et grammairien de Cordoue, Abū Bakr Ibn Maymūn al-ʿAbdarī (m. 1172), mais les arguments avancés en faveur de cette attribution ne sont pas décisifs et, au contraire, certains éléments invitent à rejeter fermement cette hypothèse. Bien que ce ne soit pas un texte de *kalām*, ce livre présente des digressions théologiques qui permettent de clarifier la pensée théologique d'Ibn Tūmart, de la contextualiser et même de l'intégrer sur certains thèmes. La grande valeur de cette œuvre dans le cadre de la présente thèse réside dans les nombreuses et répétées invectives que son auteur adresse à l'école théologique aš'arite en s'appuyant sur les textes mêmes du Mahdī. Cela permet de jeter une lumière, certes ténue, sur une conflictualité latente et peu documentée au sein des rangs almohades.

Le troisième chapitre aborde enfin la figure d'Ibn Rušd. Après la reconstruction résumée de sa biographie et de ses liens avec la dynastie almohade, nous présentons et discutons toutes les citations d'Ibn Tūmart que nous avons été capables de repérer dans ses œuvres. Une attention

particulière sera accordée au seul fragment connu de ce qui pourrait être le commentaire d'Ibn Rušd à *al-ʿAqīda*, jusqu'ici non analysé dans les études précédentes, ainsi qu'aux deux versions du *Kašf* attestées par les manuscrits arabes connus.

Sauf mention contraire, toutes les traductions de l'arabe sont les nôtres.

Chapitre 1 - Le Mahdī Ibn Tūmart : sa vie, ses ouvres et sa pensée théologique.

1.1) Les sources historiques pour l'époque almohade.

Pour la reconstruction de l'histoire de l'Empire almohade (1147-1269), on dispose principalement de quatre chroniques almohades[21], qui se distinguent par le fait que l'on ignore quasiment tout de la biographie de leurs auteurs : la plupart des fois ce n'est qu'à partir du texte qu'ils ont laissé, toujours incomplet et conservé dans un seul exemplaire manuscrit, que nous pouvons tirer quelques informations les concernant.

D'un point de vue chronologique, la première chronique, qui n'a pas de véritable titre, est celle connue aujourd'hui sous le nom de *Mémoires* du berbère Abū Bakr ibn ʻAlī al-Sinhāǧī al-Bayḏaq (m. *circa* 1154 ou 1164), depuis l'édition et la traduction de Évariste Lévi-Provençal (1894-1956) sur la base du recueil n. 1919 de la bibliothèque de l'Escorial[22]. Seule source contemporaine des aubes du mouvement almohade, il s'agit du récit personnel[23] de l'un des compagnons d'Ibn Tūmart et témoin oculaire des faits, dont la préoccupation majeure est la justification idéologique de la mission d'Ibn Tūmart et du califat de ʻAbd al-Mu'min[24]. Le texte, dont le début a été perdu, commence par l'arrive d'Ibn Tūmart à Tunis (1116/1117) et relate jusqu'à la mort de ʻAbd al-Mu'min et à la succession de Abū Yaʻqūb Yūsuf. Suivent ensuite des pages très schématiques sur les rebellions au Maghreb et en al-Andalus où l'on trouve la mention de la mort de Abū Yaʻqūb à Santarem, une énumération et description des forteresses almohades et enfin une chronologie depuis le serment d'obéissance à Ibn Tūmart jusqu'au serment d'allégeance à ʻAbd al-Mu'min[25].

---

[21] En général, pour les sources relatives à l'époque almohade, on se référera à J. Martos Quesada, *Historiografía andalusí. Manual de fuentes árabes para la historia de al-Ándalus*, prólogo de Javier Albarrán, Universidad de Extremadura & Sociedad Española de Estudios Medievales, Cáceres-Madrid 2022, 2 vols., vol. 1, pp. 191-197. Sur les sources perdues, cf. S. Gaspariño García, *Las fuentes de la historia almohade*, in "Al-Mulk: anuario de estudios arabistas", n. 11 (2013), pp. 25-49, pp. 44-48, M. Ghouirgate, *Les Empires berbères: constructions et déconstructions d'un objet historiographique*, de Gruyter, Berlin-Boston 2024, pp. 47-64.

[22] al-Bayḏaq, *Tārīḫ al-Muwaḥḥidīn*, in *Documents inédits d'histoire almohade. Fragments manuscrits du "Legajo" 1919 du fond arabe de l'Escurial*, publiés et traduits avec une introduction et des notes par E. Lévi-Provençal, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris 1928, pp. 50-145 du texte arabe, pp. 75-224 du texte français (dorénavant nous citerons la pagination du texte arabe et nous insérerons en parenthèse la référence à la traduction française précédée par "L.P."). Cf. aussi Martos Quesada, Historiografía, cit., vol. 2, pp. 52-53 (n. 20).

[23] À trois reprises il se nomme comme l'auteur du texte : cf. *Documents inédits*, cit., pp. 51, 73, 76 (L. P. pp, 76-77, 118, 124).

[24] Cf. V. Aguilar Sebastián, *Estudio de historiografía almohade. Un cronista al inicio de una dinastía: al-Bayḏaq*, in M. Vázquez de Benito M. & M.Á. Manzano Rodríguez (editores), *Actas XVI Congreso UEAI [Union européenne d'arabisants et d'islamisants]*, Agencia española de cooperación internacional & Consejo superior de investigaciones científicas & Union européenne d'arabisants et d'islamisants, Salamanca 1995, pp. 11-21 ; L. Bombrun, *Les* Mémoires *d'al-Bayḏaq. L'écriture de l'histoire à l'époque almohade*, in A. Nef et E. Voguet (études réunies par), *La légitimation du pouvoir au Maghreb médiéval. De l'orientalisation à l'émancipation politique*, Casa de Velázquez, Madrid 2011, pp. 93-108 ; M. Fierro, *El* Mahdī *Ibn Tumart: más allá de la biografía 'oficial'*, in M.Á. Manzano et R. El Hour (editores), *Política, sociedad e identidades en el Occidente islámico (siglos XI-XIV)*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2016, pp. 73-97, notamment p. 74. À remarquer que aucun dictionnaire biographique ne mentionne al-Bayḏaq.

[25] Cf. respectivement *Documents inédits*, cit., pp. (pp. 207-217), pp. (pp. 218-222), pp. (pp. 222-224).

Compte tenu de ce caractère schématique et du fait que la dernière apparition de l'auteur dans la narration est dans le récit de l'année 548 H. (1153-1154 E.C.)[26], on peut supposer que les dernières pages ne sont pas de la plume d'al-Bayḏaq[27], qui serait donc mort soit autour du 1154 E.C. soit autour du 1163 E.C., année de la proclamation de Abū Ya'qūb[28]. On ne peut que conjecturer à propos de la date de rédaction de son ouvrage en la plaçant autour de la moitié du XII[ème] siècle[29].

La deuxième source est la chronique de l'andalou Abū Marwān 'Abd al-Malik ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Bāǧī connu comme Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt (1126-1136 ; m. après 1198), dont le titre complet est *Tārīḫ al-mann bi-l-imāma 'alà l-mustaḍ'afīn bi-an ǧaʿala-hum Allāh aʿimma wa-ǧaʿala-hum al-wāriṯīn wa-ẓuhūr al-Imām al-Mahdī bi-l-Muwaḥḥidīn 'alà al-Mulaṯṯimīn wa-mā fī masāq ḏalika min ḫilāfat al-Imām al-Ḫalīfa Amir al-Mu'minīn wa-aḫir ḫulafā' al-rāšidīn*[30] (L'histoire du don de l'imamat [accordé] à ceux qui ont été [d'abord] humiliés, car Dieu les a rendus des guides et [Ses] héritiers, et du triomphe de l'Imām al-Mahdī des Almohades contre les Voilés, et de ce qui [en] découla avec le califat de l'Imām, le Calife, l'Emir des croyants, le dernier des califes bien guidés[31]). Conservée dans un seul manuscrit[32], il s'agit d'une historie dynastique d'un homme proche du pouvoir almohade et instruit aux doctrines almohades elles-mêmes[33], qui a accès aux documents officielles de l'État almohade et narre les événements à partir de sa propre expérience ou d'après le récit de personnes considérées dignes de confiance[34]. Des trois livres qui constituaient au début l'ouvrage, seulement le deuxième, couvrant les années 554-568 H. (1159-1173), nous est parvenu, en le rendant la seule chronique

[26] *Documents inédits*, cit., p. 116 (p. 191).
[27] Cette remarque est de Lévi-Provençal : cf. *Documents inédits*, cit., p. 205, note 5.
[28] Cf. Aguilar Sebastían, *Estudio*, cit., p. 19.
[29] Par souci de complétude, il faut enfin signaler la présence d'une glose datée 1163 E.C. et tirée d'un inconnu *Kitāb al-Maǧmū'* (Livre du recueil). Elle concerne les derniers jours de vie d'Ibn Tūmart et la mort de 'Abd al-Mu'min, et aurait été écrite par le futur calife Abū Ya'qūb Yūsuf: *Documents inédits*, cit., pp. 81-84 (pp. 132-136). Cf. à cet égard Ghouirgate, *Les Empires berbères*, cit., pp. 48-49.
[30] Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, *al-Mann bi-l-imāma. Tārīḫ bilād al-Maġrib wa-l-Andalus fī 'ahd al-Muwaḥḥidīn*, taḥqīq 'Abd al-Hādī al-Tāzī, Dār al-ġarb al-islāmī, Bayrūt 1987[3] (1964[1]; 1979[2]). On dispose d'une traduction espagnole qui toutefois ignore les *qaṣīda*-s : Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, *Al-Mann bil-Imāma*, estudio preliminar, traduccíon e índices por Ambrosio Huici Miranda, Anubar, Valencia 1969. Dorénavant nous citerons la pagination du texte arabe et nous insérerons en parenthèse la référence à la traduction espagnole précédée par "H.M.". Cf. aussi Martos Quesada, *Historiografía*, cit., vol. 2, pp. 257-259 (n. 117) ; Ghouirgate, *Les Empires berbères*, cit., pp. 170-196.
[31] Sur la traduction de la première partie du titre, qui est liée à certains versets coraniques (surtout 28:4-5, mais aussi 7:137; 8:26), cf. M. Fierro, *The Title of the Almohad Chronicle of Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt* (2003, translated by Jeremy Rogers), in Ead., *The Almohad Revolution. Politics and Religion in the Islamic West during the Twelfth-Thirteenth Centuries*, Farnham, Ashgate 2012, IX.
[32] MS. Marsh 433 Bodleian Library, Oxford University. Cf. le *Union Catalogue of Manuscripts from the Islamicate World Fihrist*, selon lequel le manuscrit date du XII[ème] siècle : https://www.fihrist.org.uk/catalog/manuscript_11725 (dernière consultation 20/12/2024). Cf. aussi l'introduction d'al-Tāzī à Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, *al-Mann*, cit., notamment pp. 27-32.
[33] Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, *al-Mann*, cit., pp. 160-161 (H.M., pp. 60-61), où il dit d'avoir écouté en 560 H. (1164-1165) à Marrakech l'explication (*qirā'a*) de la *'aqīda al-tawḥīd*, de la *'aqīda* bénie intitulée *al-Ṭahāra* (pureté légale) e du livre *A'azz mā yuṭlab* d'Ibn Tūmart par Abū l-Ḥasan ibn al-Išbīlī.
[34] Cf. l'introduction d'al-Tāzī à Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, *al-Mann*, cit., pp. 5-57; V.C. Navarro Oltra, Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt al-Bāŷī, in *BA*, pp. 87-90 (n. 1052).

actuellement disponible écrite par un contemporain. Quant à l'extension du troisième livre, il est probable qu'il traitait jusqu'à la fin du règne du calife Abū Yūsuf Ya'qūb al-Manṣūr ou, peut-être, même jusqu'au 1208-1209, ce qui permet d'établir avec certitude que Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt est mort après le 1198[35], en un lieu qui demeure inconnu.

Il est à remarquer que, contrairement à al-Bayḏaq, on trouve des traces d'Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt dans les dictionnaires biographiques. Chez Ibn al-Abbār (1199-1260)[36], on le trouve cité quelques fois, principalement en tant que source historique, dans *al-Ḥulla al-siyarā'* (La tunique brodée)[37] et à peine mentionné dans *al-Takmila li-kitāb al-Ṣila* (Complément du "Livre de la Continuation" [d'Ibn Baškuwāl])[38], où l'on lit son nom et qu'il est l'auteur d'un livre intitulé "l'Histoire" (*huwa ṣāḥib al-Tārīḫ*). Il en va presque de même chez Ibn 'Abd al-Malik al-Anṣārī al-Marrākušī (1237-1303)[39] qui écrit dans *al-Ḏayl wa-l-takmila li-kitābayni al-Mawṣūl wa-l-Ṣila* (Appendice et complément des deux livres "Le Continué" [d'Ibn al-Faraḍī] et "La Continuation") qu'Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt était un lettré et un très fin écrivain (*adīb^{an} kātib^{an} muḥsin^{an}*), soucieux d'annoter les dates des événements, et qu'il a composé deux ouvrages dont il a tiré du profit (personnel) : *Tārīḫ ṯawrat al-murīdīn bi-l-Andalus* (L'histoire de la révolte des adeptes [soufis d'Ibn Qasī] en al-Andalus)[40] et *Dawlat 'Abd al-Mu'min wa-man adraka bi-ḥayāti-hi min banī-hi* (La dynastie de 'Abd al-Mu'min et ses fils qui sont devenus adultes pendant sa vie)[41], qui pourrait correspondre à la première partie de *al-Mann*.

La troisième source est la chronique du marocain 'Abd al-Wāḥid ibn 'Alī al-Tamīmī al-Marrākušī (1185 - après 1224)[42] intitulée *al-Mu'ğib fī talḫīṣ aḫbār al-Maġrib* (L'extraordinaire concernant le

[35] Cf. Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, *al-Mann*, cit., pp. 393-394 (H.M., p. 202), où il cite la construction du minaret de la mosquée de Séville en présence du calife Abū Yūsuf Ya'qūb al-Manṣūr et de son fils et principe héréditaire Abū 'Abd Allāh al-Sa'īd al-Nāṣir li-dīn Allāh à la fin du mois de *rabī' al-ṯānī* de l'année 594 H. (mars 1198). L'autre date de mort se base sur l'utilisation que les auteurs successifs ont fait de *al-Mann* : cf. en général Navarro Oltra, *Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt*, cit., p. 88.

[36] Sur cet auteur, cf. J. Lirola Delgado, *Ibn al-Abbār al-Quḍā'ī*, in *BA*, vol. 1, pp. 535-563 (n. 173) ; Martos Quesada, *Historiografía*, cit., vol. 2, pp. 97-101 (n. 45 et 46).

[37] Ibn al-Abbār, *Kitāb al-Ḥulla al-siyarā'*, ḥaqqaqa-hu wa-'allaqa ḥawāšī-hi Ḥusayn Mu'nis, Dār al-Ma'ārif, al-Qāhira 1975^{2} (1963^{1}), 2 vols., vol. 2, pp. 154, 212, 221, 228, 233, 256, 266.

[38] Ibn al-Abbār, *al-Takmila li-kitāb al-Ṣila*, ḥaqqaqa-hu wa-ḍabaṭa naṣṣa-hu wa-'allaqa 'alay-hi Baššār 'Awwād Ma'rūf, Dār al-ġarb al-islāmī, Tūnis 2011, 4 vols., vol. 3, p. 223 (n. 2442).

[39] Sur cet auteur, cf. B. Villuendas Sabaté, *Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī*, in BA, vol. 1, pp. 592-601 (n. 185) ; Martos Quesada, *Historiografía*, cit., vol. 2, pp. 108-109 (n. 50).

[40] Cet ouvrage, qui n'a pas survécu et qui devait traiter des révoltes anti-almoravides à l'époque des deuxièmes royaumes des taïfas, est bien sûr antérieur à *al-Mann* qui la cite: cf. Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, *al-Mann*, cit., pp. 68, 92, 122, 129, 284, 320-321 (pp. 13, 24, 37**,** 41, 135, 162). Cf. aussi l'introduction d'al-Tāzī à Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, *al-Mann*, cit., pp. 22-27 ; Navarro Oltra, *Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt*, cit., pp. 89-90.

[41] Ibn 'Abd al-Malik, *al-Ḏayl wa-l-takmila li-kitābanī al-Mawṣūl wa-l-Ṣila*, ḥaqqaqa-hu wa-'allaqa 'alay-hi Iḥsān 'Abbās, Muḥammad Ibn Šarīfa et Baššār 'Awwād Ma'rūf, Dār al-ġarb al-islāmī, Tūnis 2012, 6 vols., vol. 3, p. 25 (n. 70).

[42] Sur cet auteur, cf. Y. Benhima, *al-Marrākušī, 'Abd al-Wāḥīd*, in *BA*, vol. 6, pp. 512-514 (n. 1531); Martos Quesada, *Historiografía*, cit., vol. 2, pp. 15-17 (n. 2); Ghouirgate, *Les Empires berbères*, cit., pp. 107-137.

résumé des notices sur le Maghreb)[43]. La biographie de cet auteur ne peut être reconstruite qu'à partir des informations qu'il nous a lui-même laissées. Né le 7 *rabī al-āḫar* 581 H. (8 juillet 1185) à Marrakech, il s'installe à l'âge de neuf ans à Fès, où il apprend la lecture du Coran, étudie la grammaire et assiste à l'autodafé de certains livres de rite malikite traitant de casuistique juridique (*'ilm al-furū'*) ordonné par le calife al-Manṣūr[44]. Par la suite, il commence un va-et-vient entre ces deux villes, jusqu'au début de l'an 603 H. (août 1206) quand il se rend en al-Andalus[45], après avoir écouté dans la même année à Marrakech une poésie d'Ibn Ṭufayl récitée par son fils Yaḥyà[46]. En 605 H. (1208-1209), il est à Séville, où l'un de ses compagnons secrétaires (*aṣḥāb-nā min al-kuttāb*) le présente au frère du calife al-Nāṣir, le vizir Ibrāhīm, qui l'estime particulièrement[47]. L'année suivante, en 606 H. (1209-1210), il séjourne à Cordoue et il y étudie l'*adāb* sous la direction de Abū Ğa'far al-Ḥamīrī pendant près de deux ans[48]. On le retrouve ensuite à Marrakech le samedi 13 *ša'bān* 610 H. (28 décembre 1213) lors de la proclamation publique de l'enfant-calife Yūsuf II ibn al-Nāṣir al-Mustanṣir bi-llāh[49], qu'il rencontre personnellement au début de l'année 611 H. (mai 1214)[50]. Peu après, il quitte Marrakech[51]. En 612 H. (1215-1216) il est désormais en al-Andalus[52] et, apparemment, il ne fera jamais plus retour au Maroc. Toujours en 612 H. il est de nouveau à Séville, probablement auprès du vizir Ibrāhīm[53] jusqu'au dernier jour de *ḏū l-ḥiğğa* 613 H. (8 avril 1217)[54]. Deux années plus tard, en 614 H. (1217-1218) il est à Murcie[55], puis il s'embarque, pour des raisons inconnues, vers l'Orient[56]. Après une étape à Tunis, seule ville de

[43] 'Abdo-'l-Wáhid al-Marrékoshí, *The History of the Almohades, preceded by a sketch of the history of Spain, from the times of the conquest till the reign of Yúsof Ibn-Téshufín, and of the history of the Almoravides*, edited […] by R. Dozy, second edition revised and corrected, Brill, Leyden 1881[2] (1847[1]). Il en existe une traduction française et une espagnole : cf. respectivement Abd el-Wâh'id Merrâkechi, *Histoire des Almohades*, traduite et annotée par E. Fagnan, Adolphe Jourdan, Alger 1893 ; Abū Muḥammad 'Abd al-Wāḥīd al-Marrākušī, *Kitāb al-Mu'ŷib fī taljīṣ ajbār al-Magrib (Lo admirable en el resumen de las noticias del Magrib)*, Ambrosio Huici Miranda (trad.), Editora Marroquí, Tetuán 1955. Dorénavant nous citerons la pagination du texte arabe et nous insérerons en parenthèse la référence à la traduction française précédée par "F." et la référence à la traduction espagnole précédée par "H.M.". Il faut tenir compte du fait que, contrairement à Fagnan, Huici Miranda ne s'engage pas dans la traduction des "fragments poétiques".

[44] Sur ce dernier détail, cf. al-Marrékoshí, *The History of the Almohades*, cit., pp. 201-202 (F. pp. 241-242 ; H.M. pp. 230-231).

[45] Ivi, p. 263 (F. p. 309; H.M. p. 296).

[46] Ivi, p. 172 (F. p. 208; H.M. p. 195).

[47] Ivi, p. 226 (F. p. 268; H.M. p. 255).

[48] Ivi, pp. 219-220 (F. p. 261; H.M. pp. 247-248).

[49] Ivi, p. 239 (F. p. 283; H.M. p. 270) : « wa-būyi'a al-bay'a al-ḫāṣṣa yawm al-ḫamīs wa-yawm al-ğum'a bāya'a-hu ašyāḫ al-Muwaḥḥidīn wa-l-qarāba *wa-fī yawm al-sabt uḏina li-l-nās 'āmma šahidtu ḏalika al-yawm* wa-Abū 'Abd Allāh ibn 'Ayyāš al-kātib qā'im yaqūl li-l-nās… » (nous soulignons). Se trompe Ghouirgate, *Les Empires berbères*, cit., p. 111, quand il écrit que, d'après le récit d'al-Marrākušī, il aurait participé au serment privée.

[50] al-Marrékoshí, *The History of the Almohades*, cit., p. 241 (F. p. 285; H.M. p. 272).

[51] Ivi, p. 167 (F. p. 201; H.M. p. 188).

[52] Ivi, p. 241 (F. p. 285; H.M. p. 272-273).

[53] Ivi, p. 236 (F. p. 286; H.M. p. 273).

[54] Ivi, p. 242 (F. p. 269; H.M. p. 256).

[55] Ivi, p. 215 (F. p. 256; H.M. p. 244 où la mention de l'année n'est curieusement pas traduite).

[56] Ivi, pp. 191, 228 (F. p. 228, 271; H.M. p. 217, 257)

l'Ifrīqiyya qu'il visite[57], il gagne l'Egypte et y séjourne du 617 H. (1220-1221) au 619 H. (1222-1223)[58]. Au cours du 620 H. (1223-1224), et bien sûr pendant le mois de *ramaḍān* (28 septembre – 27 octobre 1223)[59], il se trouve à la Mecque[60]. On ignore les déplacements successifs d'al-Marrākušī, mais on sait avec certitude qu'il compose sa chronique en Orient dans l'année 621 H. (1224), comme il répète à maintes reprises dans le texte[61], pour répondre à la demande de son mécène, un seigneur (*mawlānā*) promoteur de l'*adāb* et versé dans le gouvernement (*al-tadbīr*) et dans les belles-lettres (*al-qalam*)[62]. À une date imprécisée il meurt, probablement en Orient.

Chronique au ton littéraire très prononcé, *al-Mu'ğib* couvre, malgré une lacune concernant la fin du règne d'al-Ḥakam I (796-822)[63], la période allant de la conquête de l'Espagne par les Omeyyades jusqu'au 1224, même si la plupart des pages sont dédiées à l'histoire des Almohades. Or, en dépit du grand intérêt qu'elle présente en raison des informations de première main qu'elle contient – comme la présentation du jeune Ibn Rušd au futur calife Abū Ya'qūb –, cette chronique pose plusieurs problèmes. Tout d'abord, l'auteur reconnaît lui-même n'avoir eu à sa disposition aucun livre (*kutub*) sur ce sujet et, en particulier pour ce qui a affaire aux Maṣmūda, et n'avoir jamais rencontré personne ayant rédigé un ouvrage (*ta'līq*) les concernant, même s'il a connaissance, par voie orale (*samā'an*), de l'existence d'un recueil (*mağmū'*) de leurs notices et biographies composées par certains de ses compagnons (*ba'ḍ aṣḥābi-nā*). À cela il ajoute le fait que ses souvenirs sont extrêmement confus et dispersés, à cause des préoccupations qui encombrent son esprit.[64] On remarque, en outre, qu'il rapporte parfois des faits totalement erronés, comme la rencontre supposée d'Ibn Ṭufayl avec Ibn Bāğğa[65].

Il ne semble pas que cet ouvrage ait connu une véritable diffusion, ni en Occident ni en Orient, comme le montre le fait qu'un seul manuscrit en a survécu[66]. Apparemment, seuls deux auteurs l'utilisent, sans fournir aucune information nouvelle concernant la biographie de son auteur.

---

[57] Ivi, pp. 259-260 (F. p. 305; H.M. p. 293).
[58] Ivi, pp. 191, 227, 238, 241 (F. pp. 228, 269, 282, 285; H.M. pp. 217, 256, 269, 273).
[59] Ivi, p. 10 (F. p. 12; H.M. p. 11).
[60] Ivi, p. 177 (F. p. 213; H.M. p. 199).
[61] Ivi, pp. 2, 3, 42, 161, 162, 193, 223, 229, 230, 241, 244, 254, 273 (F. pp. 3, 4, 51, 193, 195, 230, 265, 271, 272, 286, 288, 300, 319; H.M. pp. 2, 3, 52, 179, 181, 220, 252, 258, 259, 273, 275, 287, 307). Comme on lit à la dernière page du texte, le livre a été achevé samedi 23 *ğumādà al-aḫīra* 621 (13 juillet 1224).
[62] Ivi, pp. 2-3, 252-253, 273 (F. pp. 2-3, 297, 318; H.M. pp. 1-3, 285, 307). Contrairement à ce que l'on dit souvent, le nom de ce seigneur figure sur la première page du manuscrit, mais il n'a pas encore été identifié.
[63] Ivi, pp. 14-15 (F. p. 18; H.M. p. 17). Sur cette lacune dans le manuscrit, cf. la préface de Dozy à 'Abdo-'l-Wáhid al-Marrékoshí, *The History*, cit., pp. XVIII-XIX.
[64] 'Abd al-Wāḥīd al-Marrākušī, *al-Mu'ğib*, cit., pp. 3, 50 (F. p. 3, 61; H.M. p. 2, 65)
[65] Ivi, p. 172 (F. p. 207 ; H.M. p. 194).
[66] MS Or. 546, bibliothèque de l'Université de Leiden, collection de l'ambassadeur hollandais à Istanbul Levinus Warner (1619-1665). Cf. sa description dans J.J. Witkam, *Inventory of the Oriental Manuscripts of the Library of the University of Leiden. Vol. 1. Manuscripts Or. 1-Or. 1000*, Ter Lugt Press, Leiden 2007, p. 236 : https://digitalcollections.universiteitleiden.nl/view/item/3177208#page/236/mode/1up (dernière consultation 18/12/2024).

L'irakien Ibn Ḫallikān (1211-1282) dans son *Wafayāt al-a'yan wa-anbā' abnā' al-zamān* (Obituaire des hommes éminents et notices des fils du temps) affirme avoir trouvé, une fois qu'il avait terminé sa notice relative au calife Abū Ya'qūb, un recueil (*mağmū'*) écrit de la main du directeur du Trésor public égyptien 'Imād al-Dīn ibn Ǧibrīl Aḫī l-'Alam al-Miṣrī, où l'on peut lire des informations utiles sur le Maghreb et d'autres pays, qu'il décide de transmettre dans les pages suivantes[67] : ce recueil n'est autre qu'un résumé d'*al-Mu'ğib* qui, pour la plupart, est même recopié *verbatim*. D'autre part, le damascène al-Ḏahabī (1274-1348) cite cette chronique dans son livre *Tārīḫ al-islām wa-wafayāt al-mašāhīr wa-l-a'lām* (Histoire de l'islam et obituaire des personnes célèbres et notables)[68] comme source historique dans les notices relatives au deuxième et troisième roi abbadide de la taïfa de Séville, al-Mu'taḍid (1016-1069) et son fils al-Mu'tamid (1039-1095), à Ibn Tūmart, aux quatre premiers califes almohades et au vizir Ibrāhīm frère d'al-Nāṣir[69]. Il connaît son titre, auquel il se réfère toujours sous sa forme tronquée « *al-Mu'ğib* », ou plus simplement « sa chronique » (*tārīḫ-hu*).

La quatrième grande source d'époque almohade est le *Naẓm al-ğumān li-tartīb mā salafa min aḫbār al-zamān* (Le collier de perles pour ordonner les notices du temps passé)[70] de Abū Muḥammad Ḥasan Ibn al-Qaṭṭān (*circa* 1184-5, m. après 1252-3)[71]. Faute d'être mentionné dans les pages retrouvées du *Ḏayl* de son disciple Ibn 'Abd al-Malik, il faut se tourner principalement

[67] Ibn Ḫallikān, *Wafayāt al-a'yan wa-anbā' abnā' al-zamān*, ḥaqqaqa-hu Iḥsān 'Abbās, Dār Ṣādir, Bayrūt 1968-1972, 8 vols., vol. 7 (s.d.), pp. 130-138 (n. 845), pp. 133-136; pour la traduction anglaise, cf. *Ibn Khallikan's biographical dictionary*, translated from the Arabic by B^{n} M.G. De Slane, Oriental translation fund of Great Britain and Ireland, Paris 1842-1871, 4 vols., vol. 4 (1871), pp. 470-479, pp. 473-476. Dorénavant nous citerons la pagination du texte arabe et nous insérerons en parenthèse la référence à la traduction anglaise précédée par "D.S.". Sur l'auteur et son ouvrage, cf. Martos Quesada, *Historiografía*, cit., vol. 2, pp. 212-213 (n. 95).

[68] al-Ḏahabī, *Tārīḫ al-islām wa-wafayāt al-mašāhīr wa-l-a'lām*, ḥaqqaqa-hu wa-ḍabaṭa naṣṣa-hu wa 'allaqa 'alay-hi 'Awwād Ma'rūf, Dār al-ġarb al-islāmī, Bayrūt 2003, 17 vols. Sur l'auteur et son ouvrage, cf. Martos Quesada, *Historiografía*, cit., vol. 2, pp. 69-75 (n. 29-33).

[69] Cf. respectivement al-Ḏahabī, *Tārīḫ al-islām*, cit., vol. 10, pp. 205-207 (n. 103), 607-613 (n. 284); vol. 11, pp. 408-421 (n. 120); vol. 12, pp. 139-150 (n. 282), 646-651 (n. 361), 1051- 1064 (n. 679); vol. 13, pp. 250-253 (n. 544), 492 (n. 435).

[70] Ibn al-Qaṭṭān, *Naẓm al-ğumān li-tartīb mā salafa min aḫbār al-zamān*, darasa-hu wa-qaddama la-hu wa-haqqaqa-hu Maḥmūd 'Alī Makkī, Dār al-ġarb al-islāmī, Bayrūt 1990^{2} (1964^{1}). Il en existe une traduction française partiale et une traduction espagnole intégrale faite à partir de la première édition de Makkī : cf. respectivement E. Lévi-Provençal, *Six fragments inédits d'une chronique anonyme du début des Almohades*, in *Mélanges René Basset. Études nord-africaines et orientales*, publiées par l'Institut des Hautes-Études marocaines, E. Leroux, Paris 1923-1925, 2 vols., vol. 2, pp. 335-393; A.H.K. Adnan, *Estudio crítico, traducción e análisis de la obra " Naẓm al-ŷumān" de Ibn al-Qaṭṭān*, tesis doctoral inédita, leída en la Universidad Autónoma de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Filología Hispánica, redactada bajo la dirección del Dr. Simon Hayek Abirached, Madrid 1992. Dorénavant nous citerons la pagination du texte arabe et nous insérerons en parenthèse la référence à la traduction française précédée par "L.P." et la référence à la traduction espagnole précédée par "A.".

[71] Sur cet auteur et son œuvre principal, cf. M. Fletcher, *The Nazm al-Juman as a source for Almohad History*, in *Actes du Premier Congrès d'Histoire et de la Civilisation du Maghreb*, Centre d'Études et de Recherches Économiques et Sociales de l'Université de Tunis, Tunis 1979, 2 vols., vol. 1, pp. 193-199; l'introduction de Makkī à Ibn al-Qaṭṭān, *Naẓm al-ğumān*, cit., pp. 26-52; A. Rodríguez Figueroa, *Ibn al-Qaṭṭān, Abū Muḥammad*, in *BA*, vol. 4, pp. 398-403 (n. 960) ; Martos Quesada, *Historiografía*, cit., vol. 2, pp. 246-248 (n. 112).

vers la longue notice consacrée à son père Abū l-Ḥasan ʻAlī Ibn al-Qaṭṭān (1167-1231)[72] pour recueillir quelques informations permettant de le situer par rapport au contexte almohade. On apprend qu'Abū l-Ḥasan ʻAlī est un traditionnaliste parfois dédaigneux et vaniteux, mais très érudit et très réputé en matière de *hadīṯ* et également compétent en *fiqh*, *kalām*, *ādāb* et histoire. Fervent dévot de la cause almohade, il devient l'un des personnages les plus influents du temps des Almohades, d'abord en rejoignant les *ṭalaba*[73], puis en en assumant la direction (*raʾīs* [scil. *mizwār*/*šayḫ*] *al-ṭalaba*), sous le règne d'al-Manṣūr, d'al-Nāṣir et d'al-Mustanṣir. Ce n'est que vers la fin de sa vie que sa fortune commence à s'évanouir à cause de choix politiques qui se révèlent erronées *a posteriori* : d'abord, son soutien à l'élection du calife ʻAbd al-Wāḥid "al-Maḫlū" (le Détrôné) frère d'al-Manṣūr (r. 1224) contre ʻAbd Allāh al-ʻĀdil fils d'al-Manṣūr (r. 1224-1227) ; ensuite, son alliance avec le belligérant Abū Zakarīyyāʾ al-Muʻtaṣim Yaḥyā (r. 1227-1229) contre le calife Abū l-ʻAlā Idrīs al-Maʾmūn (r. 1229-1232), qui refuse le mahdisme d'Ibn Tūmart. Abū l-Ḥasan ʻAlī fugue avec al-Muʻtaṣim Yaḥyā et est *qāḍī* de la ville de Siǧilmāsa jusqu'à sa mort la première nuit de *rabīʻ al-awwal* de l'année 628 H. (7 janvier 1231).

Quant à son fils Abū Muḥammad Ḥasan, on sait qu'il étudie la grammaire, le *fiqh*, le *hadiṯ*, la calligraphie et la théologie dogmatique, et que, concernant la production de son père, il nous transmet certaines de ses poésies et intitule lui-même quelques-unes de ses œuvres. Suivant l'exemple de la carrière de son père, il entre à un moment donné, alors que l'orthodoxie almohade est déjà rétablie, à la cour du calife Abū Ḥafṣ ʻUmar al-Murtaḍā (r. 1248-1266), fin amateur des arts qui parraine l'écriture du *Naẓm al-ǧumān*[74]. Écrit dans une période de profonde décadence politique et aujourd'hui conservé dans un manuscrit fort mauvais[75], de ce livre ne nous est parvenue que la sixième partie consacrée à la géographie et à l'histoire du Maghreb et couvrant, malgré quelques lacunes, les années 501-533 H. (1107-1138) : cela correspond aussi au 13ème tome (*sifr*), sans que l'on sache la raison d'une telle subdivision. Cette chronique a une grande valeur car, malgré sa nature courtisane et idéologiquement engagée, elle éclaire de nombreux aspects obscurs de la période conflictuelle entre les Almoravides et les Almohades, à l'appui d'un matériel

[72] Cf. Ibn ʻAbd al-Malik, *al-Ḏayl wa-l-takmila*, cit., vol. 5, pp. 17-52 (n. 10). La notice a été traduite intégralement en français : E. Fricaud, *La notice biographique d'Abū l-Ḥasan ʻAlī Ibn al-Qaṭṭān dans l'*aḏ-Ḏayl wa-t-takmila *d'Ibn ʻAbd-al-Malik al-Marrākušī*, in María Luisa Ávila et Maribel Fierro (eds.), *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Ándalus. X. Biografías almohades II*, Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid-Granada 2000, pp. 223-283. Sur Ibn al-Qaṭṭān père, cf. aussi A. Rodríguez Figueroa, *Ibn al-Qaṭṭān Abū l-Ḥasan*, in BA, vol. 4, pp. 390-398 (n. 959).

[73] Les *ṭalaba* sont la véritable élite doctrinale de l'Empire almohade : cf. E. Fricaud, *Les ṭalaba dans la société almohade (le temps d'Averroès)*, in "Al-Qantara", vol. 18, n. 2 (1997), pp. 331-387.

[74] Ibn al-Qaṭṭān, *Naẓm al-ǧumān*, cit., p. 214 (A. p. 208).

[75] Ce manuscrit, déjà appartenu à ʻAbd al-Ḥayy al-Kattānī et à Lévi-Provençal, est aujourd'hui conservé à l'Instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid sous la cote M-O-18. Sa fiche peut être téléchargée depuis le lien suivant : https://www.institutoegipcio.es/wp-content/uploads/2020/12/20.tiff (dernière consultation 18/12/2024). Cf. aussi l'introduction de Makkī à Ibn al-Qaṭṭān, *Naẓm al-ǧumān*, cit., pp. 52-56.

historique abondant, comprenant des sources antérieures comme al-Bayḏaq et Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, ainsi que des documents et lettres officiels. Elle rapporte également une épitre d'un compagnon d'Ibn Rušd, nommé Ibn Ṭāhir al-Qaysī, finalisée à démontrer le mahdisme d'Ibn Tūmart.

Toujours de la période almohade, il faut tenir compte des lettres de chancellerie qui nous sont parvenues[76] ainsi que de deux autres livres. Le premier est un extrait (*muqtabas*) anonyme de l'anonyme *Kitāb al-ansāb fī ma'rifat al-aṣḥāb* (Livre des généalogies pour la connaissance des compagnons [d'Ibn Tūmart])[77], que Lévi-Provençal estime composé pendant la première moitié du XIII[ème] siècle[78]. Il est écrit de la même main que le manuscrit des *Mémoires* d'al-Bayḏaq[79] et a été copié par un certain Ibrāhīm ibn Mūsā ibn Muḥammad al-Harġī en 714 H. (1314 EC.)[80]. Il s'agit d'un ouvrage qui traite de la généalogie des tribus almohades ainsi que de leur organisation en tant que parti, où il est question de redimensionner l'importance attribuée à la généalogie, sans que cela empêche l'auteur de donner une filiation idrisside à Ibn Tūmart et 'Abd al-Mu'min[81]. Le second livre est la chronique *al-Iktifā' fī aḫbār al-ḫulafā'* (Ce qui suffit concernant les notices des califes) du tunisien, peut-être originaire de Cordoue, Abū Marwān Ibn al-Kardabūs (m. à cheval entre XII[ème] et XIII[ème] siècle)[82]. Il consacre les dernières pages de la première partie de son ouvrage

[76] Première édition : *Maǧmū' rasā'il muwaḥḥidiyya min inšā' kitāb al-dawla al-mu'miniyya (Trente-sept lettres officielles almohades)*, i'tanà bi-iṣdāri-hā I. Lāvī Prūvānṣāl (É. Lévi-Provençal), Ma'had al-'ulūm al-'ulyá al-maġribiyya, al-Ribāṭ 1941. D'autres lettres ont été éditées par la suite : *Rasā'il al-muwaḥḥidiya. Maǧmū'a ǧadīda*, taḥqīq wa-darāsa Aḥmad 'Azzāwī, Manšūrāt al-Kulliyyat al-ādāb wa-l-'ulūm al-insāniyya li-l-Ǧāmi'at Ibn Ṭufayl, al-Qunayṭra 1995-2001, 2 vols. Une édition revue et augmentée comprenant tous les lettres almohades vient d'être publiée : Aḥmad 'Azzāwī, *Rasā'il sulṭāniyya muwaḥḥidiyya*, Dār Baṣma, Fās 2025, 3 vols.

[77] *al-Muqtabas min kitāb al-ansāb fī ma'rifat al-aṣḥāb* in *Documents inédits d'histoire almohade. Fragments manuscrits du "Legajo" 1919 du fond arabe de l'Escurial*, publiés et traduits avec une introduction et des notes par E. Lévi-Provençal, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris 1928, pp. 18-49 (arabe), pp. 25-74 (français). Dorénavant nous citerons la pagination du texte arabe et nous insérerons en parenthèse la référence à la traduction française précédée par "L.P.". Selon Aguilar Sebastián, *Estudio*, cit., pp. 13-14, l'auteur serait al-Bayḏaq, mais les références qu'elle cite pour étayer sa thèse ne trouvent aucune confirmation dans les textes. Au contraire, pour Gaspariño García, *Las fuentes*, cit., p. 32, l'auteur serait un certain Abū Salih ibn Abī Salih 'Abd al-Halim al-Masmudī. Enfin, à l'avis de Ghouirgate, *Les Empires berbères*, cit., p. 45, il n'est pas impossible que l'auteur du *Kitāb al-ansāb* soit le calife 'Abd al-Wāḥid "al-Maḫlū". Cf. aussi Martos Quesada, *Historiografía*, cit., vol. 2, p. 322-323 (n. 146).

[78] *Documents inédits*, cit., pp. VII-VIII.

[79] *Documents inédits*, cit., p. V. Sur cette base, Lévi-Provençal propose de généraliser la date et l'auteur de la copie aux deux autres sections, à savoir les *Mémoires* d'al-Bayḏaq déjà mentionnés et les lettres d'Ibn Tūmart et de 'Abd al-Mu'min.

[80] *Documents inédits*, cit., p. 49 (p. 74). Cela témoigne de la persistance de la fascination almohade en époque mérinide-hafside : cf. M. Shatzmiller, *L'historiographie mérinide. Ibn Khaldūn et ses contemporains*, Brill, Leiden 1982, pp. 132-133.

[81] Cf. *Documents inédits*, cit., pp. 18 (p. 25) et 21-22 (pp. 30-32). Sur cela, cf. M. Fierro, *The Genealogies of 'Abd al-Mu'min, the First Almohad Caliph* (2003; translated by Jeremy Rogers), in Ead., *The Almohad Revolution. Politics and Religion in the Islamic West during the Twelfth-Thirteenth Centuries*, Farnham, Ashgate 2012, V.

[82] Ibn al-Kardabūs, *al-Iktifā' fī aḫbār al-ḫulafā'*, taḥqīq Ṣāliḥ ibn 'Abd Allāh al-Ġāmidī, al-Ǧāmi'a al-islāmiyya, al-Madīna al-Munawwara 2008, 3 vols. Il existe une édition arabe partiale de la partie dédiée à al-Andalus qui a été traduite en espagnol: cf. respectivement Id., *Tārīḫ al-Andalus li-Ibn al-Kardabūs wa-waṣfu-hu li-Ibn al-Sabbāṭ : naṣṣāni ǧadīdāni*, taḥqīq Aḥmad Muḫtār al-'Abbādī, Ma'had al-dirāsāt al-islāmiyya bi-Madrīd, Madrīd 1971; Id., *Historia de al-Ándalus (Kitāb al-Iktifā')*, estudio, traducción y notas por F. Maíllo Salgado, Akal, Madrid 1986. Sur Ibn al-Kardabūs voir aussi J. Abellán Pérez, *Ibn al-Kardabūs, Abū Marwān*, in *BA*, vol. 3, pp. 734-735 (n. 725); Martos Quesada, *Historiografía*, cit., vol. 2, pp. 232-234 (n. 104).

aux Almohades, depuis Ibn Tūmart jusqu'à al-Manṣūr, mais sa valeur est davantage idéologique qu'historique.

Quant aux autres sources comme celles d'époque mérinide, telles que le très répandu *Rawḍ al-qirṭās* de Abū l-Ḥasan Ibn Abī Zar' (m. après 1326)[83], le *Kitāb al-'ibar* d'Ibn Ḫaldūn (1332-1406)[84] ou, encore, celles orientales, telles que la *Tārīḫ Dimašq* de Ibn al-Qalānisī (m. 1160)[85], *al-Kāmil fī l-tārīḫ* de Ibn al-Aṯīr (1160-1233)[86], *Wafayāt al-a'yan* d'Ibn Ḫallikān, il s'agit de chroniques secondaires qui seront évoquées de temps en temps, à titre de confirmation ou pour quelques détails intéressants qu'elle ajoutent ou ignorent.

Il n'y a que deux exceptions qu'il faut encore présenter. La première est la chronique *al-Bayān al-muġrib fī iḫtisār aḫbār mulūk al-Andalus wa-l-Maġrib* (L'exposition extraordinaire concernant le résumé des notices des royaumes d'al-Andalus et du Maghreb) du compilateur Ibn 'Iḏārī al-Marrākušī (m. après 1313)[87]. En dépit d'une histoire éditoriale moderne plutôt compliquée, ceci est de loin la source historique la plus complète et, en général, la plus fiable dont l'on dispose, spécialement pour les dernières années de l'Empire almohade. Couvrant la période depuis la conquête musulmane d'Alexandrie en 20 H. (641) jusqu'à la mort du dernier calife almohade Abū Dabbūs en 668 H. (1269), ce livre est divisé en trois parties : la première et deuxième dédiées respectivement à l'Ifrīqiyya et à al-Andalus jusqu'à l'arrivée des Almoravides, et la troisième consacrée entièrement aux Almoravides et aux Almohades[88]. Apparemment, aucune lacune ne

[83] Ibn Abī Zar', *al-Anīs al-muṭrib bi-rawḍ al-qirṭās fī aḫbār mulūk al-Maġrib wa-tārīḫ madīnat Fās*, s.é., Dār al-Manṣūr, al-Ribāt 1972. Cf. aussi sa traduction espagnole: Id., *Rawd al-Qirtas*, traducido y anotado por Ambrosio Huici Miranda, Anubar, Valencia 1964, 2 vols. Dorénavant nous citerons la pagination du texte arabe et nous insérerons en parenthèse la référence à la traduction espagnole précédée par "H.M.". Cf. en outre Shatzmiller, *L'historiografie mérinide*, cit., pp. 18-25, 29; M. Á. Manzano Rodríguez, *Ibn Abī Zar', Abū l-Ḥasan*, in *BA*, vol. 1, pp. 761-766 (n. 252); Martos Quesada, *Historiografía*, cit., vol. 2, pp. 124-127 (n. 58).

[84] Ibn Ḫaldūn, *Tārīḫ Ibn Ḫaldūn*, ḍabaṭa al-matn wa-waḍa'a al-ḥawāšī wa-l-fahāris Ḫalīl Saḥāda, murāğa'a Suhayl Zakkār, Dār al-fikr, Bayrūt 2001, 8 vols. Cf. aussi la traduction française partielle suivante : Ibn Khaldûn, *Le Livre des Exemples*, texte traduit, présenté et annoté par Abdesselam Cheddadi, Gallimard, Lonrai-Ligugé 2002-2012, 2 vols (*Vol. I : Autobiographie, Muqaddima*, *Vol. II : Histoire des Arabes et des Berbères du Maghreb*). Dorénavant nous citerons la pagination du texte arabe et nous insérerons en parenthèse la référence à la traduction française précédée par "C.". Cf. en outre Martos Quesada, *Historiografía*, cit., vol. 2, pp. 205-211 (n. 93-94).

[85] Ibn al-Qalānisī, *Tārīḫ Dimašq*, taḥqīq Suhayl Zakkār, Dār Ḥassān, Dimašq 1983, notamment pp. 453-457.

[86] Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil fī l-tārīḫ*, taḥqīq Abī al-Fidā' 'Abd Allāh al-Qāḍī (v. 1-3), rāğa'a-hu wa-ṣaḥḥaḥa-hu Muḥammad Yūsuf al-Daqqāq (v. 4-10), 'idād Ibrāhīm Šams al-Dīn (v. 11), Dār al-kutub al-'ilmiyya, Bayrūt 1987-2003, 11 vols. Il en existe une traduction française partielle : Ibn el-Athir, *Annales du Maghreb et de l'Espagne*, traduites et annotées par E. Fagnan, Adolphe Jourdan, Alger 1898. Dorénavant nous citerons la pagination du texte arabe et nous insérerons en parenthèse la référence à la traduction française précédée par "F.". Cf. en outre Martos Quesada, *Historiografía*, cit., vol. 2, pp. 139-140 (n. 65).

[87] 'Abd al-Wāḥid Ḏunūn Ṭāhā, *Ibn 'Iḏārī al-Marrākušī. Šayḫ mu'arriḫī al-Maġrib al-'arabī*, Dār al-madār al-islāmī, Bayrūt 2005 ; Martos Quesada, *Historiografía*, cit., vol. 2, pp. 193-200 (n. 89).

[88] Édition intégrale: Ibn 'Iḏārī al-Marrākušī, *al-Bayān al-muġrib fī iḫtisār aḫbār mulūk al-Andalus wa-l-Maġrib*, ḥaqqaqa-hu wa-ḍabaṭa naṣṣa-hu wa 'allaqa 'alay-hi Baššār 'Awwād Ma'rūf wa-Maḥmūd Baššār 'Awwād, Dār al-ġarb al-islāmī, Tūnis 2013, 4 vols. Il en existe une traduction espagnole partielle: Id., *al-Bayān al-mugrib fī ijtisār ajbār muluk al-Andalus wa al-Magrib. Los Almohades*, Ambrosio Huici Miranda (trad.), Éditora Marroquí, Tetuán 1953-1954, 2 vols. (années 563; 568-666 H./1168; 1173-1268); Id., *al-Bayan al-Mugrib. Nuevos fragmentos almorávides y almohades*, traducidos y anotados por Ambrosio Huici Miranda, [s.é.], edición patrocinada por la Caja de Ahorros y

semble affecter la section almohade du livre[89], même s'il manque la narration des aubes du mouvement d'Ibn Tūmart, car le récit almohade commence avec l'expédition de l'émir almoravide ʻAlī ibn Yūsuf vers les montagnes pour combattre ʻAbd al-Mu'min en 533 H. (1139). De la biographie Ibn ʻIḏārī on ignore presque tout, à l'exception du fait qu'il est né à Marrakech ou y a grandi, qu'il était vivant en 712 H. (1312-1313) - comme il affirme lui-même en parlant des fils du calife al-Murtaḍā[90] -, qu'il a été contraint de rédiger son *Bayān* pour répondre à la demande d'un homme puissant anonyme[91]. À en juger par son œuvre, il semble bien qu'il s'agisse d'un auteur en contre-tendance par rapport à son époque et même opposé, autant que possible, à la dynastie régnante des Mérinides. Nombre de spécialistes ont déjà souligné, en effet, l'existence à Marrakech d'« une activité historiographique indépendante » de celle de la cour mérinide de Fès ; l'absence, hormis quelques formules de politesse, de dédicaces et de louanges aux Mérinides ; sa conception historiographique proche de celle almohade, dont la portée n'est pas du tout régionale ; et son non-respect du plan initial qui consistait à traiter jusqu'aux dynasties contemporaines (les Hafsides, les Houdides, les Nasrides, les Mérinides)[92].

La seconde exception est la chronique *al-Ḥulal al-mawšiyya fī ḏikr al-aḫbār al-Marrākušiyya* (Les tuniques brodées concernant la mention des notices de Marrakech), récemment attribuée à Abū l-Qāsim Ibn Simāk (seconde moitié du XIV^{ème} siècle)[93], embellie de louanges pour le sultan nasride de Grenade Muḥammad V al-Ġānī bi-llāh (r. 1354-1359 ; 1362-1391)[94] et achevée le 12 *rabīʻ al-awwal* 783 (6 juin 1381)[95]. Contrairement à ce que suggère le titre, il ne s'agit absolument pas

Monte de Piedad de Zaragoza, Aragón y Rioja, Valencia 1963 (partie almohade années 533-568 H./1139-1172). Dorénavant nous citerons la pagination du texte arabe et nous insérerons en parenthèse la référence à la traduction espagnole, si existant, précédée par "H.M." et par l'année de publication.

[89] Deux lacunes intéressent les années 460-478 H. (1067/8-1085/6) en al-Andalus et le début de la partie almoravide.

[90] Ibn ʻIḏārī al-Marrākušī, *al-Bayān al-muġrib*, cit., vol. 3, p. 585 (H.M. 1954 vol. 2, p. 312).

[91] Ibn ʻIḏārī al-Marrākušī, *al-Bayān al-muġrib*, cit., vol. 1, p. 22. Nous ignorons la source sur laquelle s'appuient ceux qui affirment que Ibn ʻIḏārī a été "maire" ou *qāḍī* de la ville de Fès.

[92] Cf. Ṭāhā, *Ibn ʻIḏārī*, cit., p. 31 ; Shatzmiller, *L'historiographie mérinide*, cit., pp. 22, 124-128 ; Martos Quesada J., *La labor historiográfica de Ibn ʻIḏārī*, in "Anaquel de Estudios Árabes", vol. 20 (2009), pp. 117-130; M. Kably, *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du "Moyen-Âge" (XIV^{e}-XV^{e} siècle)*, texte revu et mis à jour, Le Fennec, Casablanca 2022 (Maisonneuve et Larose, 1986[1]) ; F. Maíllo Salgado, *Claves de historiografía arabíga. Fundamentos, diversidad y lenguaje*, Nueva Graficesa S.L., Salamanca 2024, pp. 163-167 (ce livre est une édition mise à jour et augmentée de Id., *De historiografía árabe*, Abada Editores, Madrid 2008). Diverge partiellement Ghouirgate, *Les empires berbères*, cit., pp. 76-77, selon lequel Ibn ʻIḏārī, à son avis « grand cadi de Marrakech » (sans source), aurait suivi une voie médiane en accord avec l'administration mérinide de la ville de Marrakech.

[93] *Kitāb al-Ḥulal al-mawšiyya fī ḏikr al-aḫbār al-Marrākušiyya*, ḥaqqaqa-hu Suhayl Zakkār wa-ʻAbd al-Qādir Zamāma, Dār al-rašād al-ḥadīṯa, al-Dār al-Bayḍā' 1979 (auteur anonyme). Cf. aussi la traduction espagnole suivante : *"al-Ḥulal al mawšiyya". Crónica árabe de las dinastías almorávide, almohade y benimerín*, Ambrosio Huici Miranda (trad.), Editora Marroquí, Tetuán 1951 (auteur anonyme). Dorénavant nous citerons la pagination du texte arabe et nous insérerons en parenthèse la référence à la traduction espagnole précédée par "H.M." . Cf. en outre V.C. Navarro Oltra, *al-Ḥulal al-mawšiyya*, in J. Lirola Delgado y J.M. Puerta Vílchez (dirección), *Enciclopedia de al-Ándalus : Diccionario de autores y obras andalusíes*, Fundación El Legado Andalusí, Granada 2002, vol. 1, pp. 262-264 (n. 132); Lirola Delgado J., *Ibn Simāk, Abū-l-Qāsim*, in *BA*, vol. 5, pp. 368-373 (n. 1160); Martos Quesada, *Historiografía*, cit., vol. 2, pp. 271-273 (n. 123).

[94] Cf. le début et le final du livre : *Kitāb al-Ḥulal*, cit., pp. 12, 187-190 (H.M. pp. 19, 209-212).

[95] Ivi, p. 181 (H.M. p. 205).

d’une histoire de la ville de Marrakech, mais d’un abrégé des événements politiques de la dynastie almoravide et almohade, où l’accent est mis en manière particulière sur Ibn Tūmart et ‘Abd al-Mu’min, suivi par une liste très sèche des sultans mérinides. On remarquera, en guise de conclusion, qu’aucune édition critique de cette chronique n’est actuellement disponible, faute d’un inventaire de tous ses exemplaires manuscrits.

1.2) La biographie d'Ibn Tūmart.

L'essentiel de la biographie du fondateur de ce qui sera le mouvement almohade ne nous est connu que par des sources almohades elles-mêmes, principalement al-Bayḏaq, al-Marrākušī et Ibn al-Qaṭṭān, auxquelles on peut ajouter des sources orientales telles qu'Ibn al-Aṯīr et Ibn Ḫallikān, qui nous fournissent parfois des détails différents ou nouveaux. Une place à part occupe la chronique d'al-Qalānisī, seule source contemporaine qui n'est pas partisane des Almohades.

La vie du Mahdī *débute* autour de l'année 500 H. (1106-1107) par un voyage depuis les montagnes du Haut Atlas en Maroc vers l'Andalousie, puis vers l'Orient, à la recherche de la connaissance (*ṭalab al-'ilm*)[96]. Pour la période précédant ce voyage, on ne connaît presque rien. On sait qu'Ibn Tūmart est originaire de la tribu berbère des Harġa, faisant partie de la confédération des *Maṣmūda*-s, et qu'il faut situer sa date de naissance entre 471 et 474 H. (1078/1082) à Īgīlīz, un village de la région du Souss[97]. D'après Ibn al-Qaṭṭān, Ibn Tūmart aurait tout d'abord séjourné à Cordoue pendant une période imprécisée, avant de s'embarquer depuis Almérie vers l'Orient[98]. Deux sources d'époque hafside ajoutent, sournoisement, qu'il étudie avec (*qara'a 'alà*) le juge malékite Ibn Ḥamdīn (m. 1114)[99], personnage impliqué dans l'autodafé de la *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* (La Revitalisation des sciences de la religion) d'al-Ġazālī par l'émir almoravide 'Alī ibn Yūsuf en 503 H. (1109)[100].

On connaît également très mal l'itinéraire d'Ibn Tūmart en Orient, faute d'avoir été mentionné par Ibn al-Qaṭṭān ou al-Marrākušī. Apparemment, il débarque à Alexandrie et fait un pèlerinage à la

---

[96] 500 ou 501 H. d'après Ibn al-Qaṭṭān, *Naẓm al-ğumān*, cit., pp. 61-62 (A. pp. 4-5) ; 501 H. d'après al-Marrékoshí, *The History of the Almohades*, cit., p. 128 (F. p. 155 ; H.M. p. 137) ; 500 H. d'après Ibn 'Iḏārī al-Marrākušī, *al-Bayān al-muġrib*, cit., vol. 1, p. 334 et d'après *Kitāb al-Ḥulal*, cit., pp. 103-104 (H.M. p. 124) qui copie *verbatim* Ibn al-Qaṭṭān. Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, cit., vol. 9, p. 195 (F. p. 527), Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, cit., vol. 5, p. 46 (DS. vol. 3, p. 206) et Ibn Ḫaldūn, *Tārīḫ*, cit., vol. 6, p. 301 (C. vol. 2, p. 355) sont plus vagues : les deux premiers disent « dans sa jeunesse » (*fī šabībati-hi*), le troisième « au début du V^{ème} siècle ».

[97] Sur ces détails, ainsi que sur sa famille, cf. R. Bourouiba, *Ibn Tumart*, Société Nationale d'Édition et de Diffusion, Alger 1982^{2} (1974^{1}), pp. 11-18; Villuendas Sabaté B., *Ibn Tūmart, al-Mahdī, Muḥammad*, in *BA, Apéndice*, pp. 421-439 (n. 2396), pp. 421-423; M. Ghouirgate, *Réflexions autour du nom Ibn Tūmart*, in D. Villalba Sola (dirección y coordinación científica), *al-Muwahhidūn. El despertar del califato almohade*, Patronato de la Alhambra y Generalife, Granada 2019, pp. 60-73.

[98] Ibn al-Qaṭṭān, *Naẓm al-ğumān*, cit., 62 (A. p. 5). al-Marrékoshí, *The History of the Almohades*, cit., p. p. 128 (F. p. 155; H.M. p. 137) ne souffle pas de mot à cet égard. Sur le séjour andalou d'Ibn Tūmart cf. Ibn Ḥammādī 'Umar, *Ḥawla murūr Ibn Tūmart bi-l-Andalus fī ṭarīqi-hi ilà al-Mašriq*, in "Dirāsāt andalusiyya", n. 6 (juin 1991), pp. 6-26, p. 14, selon lequel il est hautement probable ; selon Fierro, *El* Mahdi, cit., p. 89, cela n'est qu'un simple topos de conquise.

[99] Ibn Qunfuḏ, *al-Fārsiyya fī mabādi' al-dawla al-ḥafṣiyya*, taqdīm wa-taḥqiq Muḥammad al-Sāḏlī al-Nayfar wa-'Abd al-Majīd al-Turkī, al-Dār al-tūnisiyya, Tūnis 1968, p. 100 ; al-Zarkašī, *Tārīḫ al-dawlatayn al-muwaḥḥidiyya wa-l-ḥafṣiyya*, taḥqiq wa-ta'līq Muḥammad Māḍūr, al-Maktaba al-'atīqa, Tūnis 1966^{2}, p. 4. Sur ce juge, cf. R. El Hour, *Ibn Ḥamdīn, Muḥammad*, in *BA*, vol. 3, pp. 265-268 (n. 534). Mais selon Villuendas Sabaté, *Ibn Tūmart*, cit., p. 423, il s'agit de son fils Abū Ğa'far Hamdīn ibn Muhammad (m. 1153-1154).

[100] Sur l'autodafé cf. Ibn al-Qaṭṭān, *Naẓm al-ğumān*, cit., pp. 70-72 (A. p. 17-19). Voir aussi S. Ġrāb, *Ḥawla iḥrāq al-Murābiṭīn li-Iḥyā' al-Ġazālī*, in *Actas del IV Coloquio hispano-tunecino. Parma de Mallorca, 1979*, Instituto hispano-árabe de cultura, Madrid 1983, pp. 133-163 ; K. Garden, *Al-Ghazālī's Contested Revival : Iḥyā' 'ulūm al-dīn and its Critics in Khorasan and the Maghrib*, PhD dissertation, The University of Chicago, Chicago 2005, pp. 152-175.

Mecque[101], avant de rejoindre la Syrie et plus précisément Bagdad, où il assiste probablement aux leçons tenues dans la madrasa *Niẓāmiyya*. Parmi ses maîtres prétendus figurent, d'après al-Marrākušī, le *faqīh* šāfi'ite Abū Bakr al-Sāšī (m. 507/1114)[102] et le *muḥaddiṯ* Mubārak ibn 'Abd al-Ǧabbār al-Ṣayrafī (m. 500/1107)[103] ; d'après *al-Ḥulal*, un certain Abū 'Abd Allāh al-Ḥaḍramī[104] ; d'après les orientaux Ibn al-Aṯīr et Ibn Ḫallikān, le *faqīh* šāfi'ite et *muḥaddiṯ* al-Kiyā al-Harrāsī (m. 504/1110)[105], disciple d'al-Ǧuwaynī[106]. Mais la plus grande autorité qu'Ibn Tūmart aurait rencontrée est sans aucun doute le célèbre juriste al-Ġazālī qui, informé un jour de l'autodafé de son *Iḥyā'* à Cordoue par 'Alī ibn Yūsuf sur suggestion des *fuqahā'*, aurait souhaité la destruction de l'empire almoravide et la mort du fils de l'émir, en retirant ainsi le soutien que, d'après son disciple Ibn al-'Arabī al-Ma'āfirī (1076-1148), il avait jusqu'alors accordé à cette dynastie ou, du moins, au sultan Yūsuf ibn Tāšufīn (m. 1106)[107]. Ibn Tūmart se serait alors proposé pour une telle tâche et al-Ġazālī, après l'avoir ignoré une première fois, aurait enfin consenti[108]. Il convient toutefois de souligner qu'à l'exception d'Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, dont la rédaction originale est malheureusement perdue, les autres deux sources d'époque almohade, ainsi qu'Ibn al-Aṯīr[109], se montrent sceptiques à l'égard de cette rencontre : al-Marrākušī utilise l'expression dubitative

[101] Ce sont des sources non-almohades à nous donner ces renseignements : cf. Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, cit., vol. 9, p. 195 (F. p. 527), Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, cit., vol. 5, p. 46 (DS. vol. 3, p. 206) et Ibn Ḫaldūn, *Tārīḫ*, cit., vol. 6, p. 301 (C. vol. 2, p. 355).

[102] Plus grand *faqīh* šāfi'ite de son époque à Bagdad, il enseigne à la *Niẓāmiyya* entre 504 et 505 H. (1110-1112). Cf. G. Makdisi, *Ibn 'Aqīl et la résurgence de l'islam traditionaliste au XI^e siècle (V^e siècle de l'Hégire)*, Institut français de Damas, Damas 1963, pp. 208-210.

[103] al-Marrékoshí, *The History of the Almohades*, cit., p. 128 (F. p. 155 ; H.M. p. 137). Sur ce personage cf. au moins al-Ḏahabī, *Siyar a'lām al-nubalā'*, ḥaqqaqa-hu wa-ḫarraǧa aḥādīṯa-hu wa-'allaqa 'alay-hi Šu'ayb al-Arna'ūṭ, Mu'assasat al-Risāla, Bayrūt 1996, 25 vols., vol. 19, pp. 213-216 (n. 132).

[104] Il se base sur un passage d'Ibn al-Qaṭṭān qui apparemment n'a pas survécu : *Kitāb al-Ḥulal*, cit., p. 104 (H.M. p. 124). Dans *al-Muqtabas min kitāb al-ansāb*, cit., p. 32 (LP. p. 47), on trouve une mention d'un certain *faqīh* al-Ḥaḍramī qu'Ibn Tūmart aurait fréquenté en Egypte : il y est décrit comme un « *walī* » et un *« muḥibb fī Allāh* » d'Ibn Tūmart. Ce juriste est cité également dans l'*isnād* de certaines éditions de la *Muwaṭṭa'* attribués au Mahdī : cf. *infra*.

[105] Il enseigne à la *Niẓāmiyya* entre 493 et 504 H. (1099-1110). Cf. Makdisi, *Ibn 'Aqīl*, cit., pp. 216-219.

[106] Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, cit., vol. 9, p. 195 (F. p. 527); Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, cit., vol. 5, p. 46 (DS. vol. 3, p. 206).

[107] Ibn al-'Arabī al-Ma'āfirī, *Kitāb Šawāhid al-ǧilla*, in Muḥammad Ya'là (edición y estudio), *Tres textos árabes sobre bereberes en el Occidente islámico*, Consejo superior de investigaciones científicas-Agencia española de cooperación internacional, Madrid 1996, pp. 275-383, pp. 302-314 (arabe). Traduction espagnole dans M.J. Viguera, *Las cartas de al-Ġazālī y al-Ṭurṭūšī al soberano almorávid Yūsuf b. Tāšufīn*, in "al-Andalus", vol. 42, n. 2 (1977), pp. 341-374, pp. 353-361. Voir aussi E. Lévi-Provençal, *Le titre souverain des Almoravides et sa légitimation par le califat 'Abbāside*, in "Arabica", vol. 2, n. 3 (sep. 1955), pp. 265-288 ; M. Fierro, *Between the Maghreb and al-Andalus: Political and Religious Authority under the Almoravids* (2007, translated by Ed McAllister), in Ead., *The Almohad Revolution. Politics and Religion in the Islamic West during the Twelfth-Thirteenth Centuries*, Farnham, Ashgate 2012, II.

[108] Cf. *Kitāb al-Ḥulal*, cit., pp. 104-105 (H.M. pp. 125-126), qui rapporte d'après une partie perdue de l'ouvrage de Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt; Ibn al-Qaṭṭān, *Naẓm al-ǧumān*, cit., pp. 72-73 (A. pp. 19-21). Tous les deux narrent d'après le témoignage, directe dans la premier cas et indirect dans le seconde, d'un *šayḫ* de Fès appelé 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Raḥmān al-'Irāqī. Par contre, al-Marrékoshí, *The History of the Almohades*, cit., pp. 128-129 (F. p. 155; H. M. 137-138) affirme, de façon beaucoup plus résumée et sans fournir sa source, que la rencontre s'est déroulée en Syrie (*bi-l-Šām*) pendant les jours d'ascétisme d'al-Ġazālī et que l'autodafé concernait certains de ses livres (*kutub*), non la *Iḥyā'* en particulier.

[109] Il est le seul à nier catégoriquement la réalité de cette rencontre, mais il n'en fournit pas de motivation. Cf. Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, cit., vol. 9, p. 195 (F. p. 527) : « *wa-l-ṣaḥīḥ anna-hu lam yaǧtami' bi-hi* ». Pour une interprétation différente, cf. A. Ben Hamadi, *Encore sur la rencontre entre Ġazâlî et Ibn Tûmart*, in "IBLA. Revue de l'Institut des belles lettres arabes", vol. 2, n. 156 (1985), pp. 297-311, pp. 300-302.

« Dieu sait mieux » (*fa-Allāh a'lamu*) et Ibn al-Qaṭṭān l'introduit comme une « narration curieuse » (*ḥakāya ṭarīfa*)[110]. En effet, comme soutenu par Frank Griffel, la chronologie de la vie d'al-Ġazālī empêche qu'il ait pu rencontrer Ibn Tūmart à Bagdad pendant ces années-là. Ce qu'elle n'empêche pas, toutefois, est la possibilité qu'Ibn Tūmart, en fréquentant les cours donnés à la *Niẓāmiyya*, ait pu devenir un élève *indirect* d'al-Ġazālī[111]. Ce lien avec le grand juriste oriental semble être déjà présent peu après la conquête de Marrakech par les Almohades, si l'on prête foi aux sources tardives[112], et persiste bien sûr pendant la vie d'Ibn Rušd, comme le montre un passage de son disciple Ibn Ṭumlūs (m. 1223), selon lequel Ibn Tūmart aurait été le responsable de la réévaluation positive des livres de al-Ġazālī[113].

Quoi qu'il en soit, après une dizaine d'années passée en Orient, Ibn Tūmart décide de rentrer en Occident autour du 510-511 H. (1116-1117)[114]. Un retour qui, d'après les sources, ne sera pas dépourvu de signification, car sera marqué par deux points fondamentaux : la présence continue

---

[110] al-Marrékoshí, *The History of the Almohades*, cit., p. 128 (F. p. 155 ; H.M. p. 137) ; Ibn al-Qaṭṭān, *Naẓm al-ǧumān*, cit., p. 72 (A. p. 19);

[111] F. Griffel, *Ibn Tūmart's Rational Proof for God's Existence and Unity, and his Connection to the Niẓāmiyya* Madrasa *in Baghdad*, in P. Cressier, M. Fierro, L. Molina (editores), *Los Almohades : problemas y perspectivas*, Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid 2005, 2 vols., vol. 2, pp. 755-757 ; Id., *Al-Ghazālī's philosophical theology*, Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 77-81. Le désaccord concernant la rencontre entre les deux personnalités persiste même chez les chercheurs contemporaines. Elle n'a pas eu lieu selon I. Goldziher, *Introduction. Mohammed Ibn Toumert et la théologie de l'islam dans le Maghreb au XI^e siècle*, in Ibn Tūmart, *Le livre de Mohammed Ibn Toumert, Mahdi des Almohades*, J.D. Luciani (éd.), texte arabe accompagné de notices biographiques et d'une introduction par I. Goldziher, Imprimerie Orientale Pierre Fontana, Alger 1903, pp. 1-102, pp. 8-13 ; selon A. Huici Miranda, *Historia política del Imperio almohade*, Editora Marroquí, Tetuán 1956-1957, 2 vols., vol. 1, pp. 29-32 ; selon R. Le Tourneau, *The Almohad Movement in North Africa in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Princeton University Press, Princeton 1969, pp. 6-8 (précédemment il avait soutenu l'opinion contraire : Id. *Al-Ghazâlî et Ibn Toûmert se sont-ils rencontrés ?*, in ''Bulletin des études arabes'', n. 34 (septembre-octobre 1947), pp. 147-148) ; et selon D. Urvoy, *Raison et conviction*, cit. Admettent la possibilité de la rencontre Ben Hamadi, *Encore sur la rencontre*, cit., et M. Fletcher, *Ibn Tūmart's Teachers : the Relationship with al-Ghazālī*, in ''al-Qantara'', vol. 18, n. 2 (1997), pp. 305-330. Finalement, selon Villeundas Sabaté, *Ibn Tūmart*, cit., p. 424: « no contamos con ningún argumento definitivo a favor o en contra del encuentro ».

[112] Ibn 'Iḏārī al-Marrākušī, *al-Bayān al-muġrib*, cit., vol. 3, pp. 112-113; Ibn Abī Zar', *al-Anīs al-muṭrib*, cit., p. 190 (H.M. vol. 2, p. 380); *Kitāb al-Ḥulal*, cit., pp. 147-148 (H.M. pp. 176-177) rapportent que, lors de la visite de l'ambassade de Séville présidée par Ibn al-'Arabī al-Ma'āfirī auprès de 'Abd al-Mu'min en 1147, le calife lui aurait demandé s'il avait vu ou rencontré le Mahdī aux cours de al-Ġazālī à Bagdad. Ibn al-'Arabi aurait répondu qu'il ne l'avait pas rencontré, mais qu'il avait entendu parler de lui et que al-Ġazālī ne doutait pas sur son apparition. Cela contraste avec le silence total d'Ibn al-Qalānisī quant à une relation Ibn Tūmart - al-Ġazālī.

[113] Abentomlús de Alcira, *Introducción al arte de la lógica*, texto árabe y traducción española por Miguel Asín [Palacios], Centro de Estudios Históricos, Madrid 1916, p. 12 (ar.), pp. 18-19 (esp.); Ibn Ṭumlūs (Alhagiag Bin Thalmus d. 620/1223), *Compendium on Logic (al-Muḫtaṣar fī al-manṭiq)*, Edited, with Introductions, Notes, and Indexes by Fouad Ben Ahmed, Brill, Leiden-Boston 2020, p. 6 (ar.). Cf. aussi D. Urvoy, *Le manuscrit ar. 1483 de l'Escurial et la polémique contre Ġazālī dans al-Andalus*, in ''Arabica'', vol. 40, n. 1 (1993), pp. 114-119 ; F. Ben Ahmed, *Ibn Ṭumlūs al-faylasūf wa-l-ṭabīb 620 H./1223 M. Sīra bībliyūġrāfiyya. Ibn Ṭumlūs (d. 620/1223). A Bio-Bibliography*, Dār al-Amān – Kalima - Manšūrāt al-Iḫtilāf - Manšūrāt Ḍifāf, al-Ribāṭ - Tūnis – al-Ǧazā'ir - Bayrūt 2017, pp. 67-74.

[114] Sur la base du récit d'Ibn al-Qaṭṭān, *Naẓm al-ǧumān*, cit., p. 76 (A. p. 26), selon lequel Ibn Tūmart arrive à Béjaïa (Bougie) en 511 H. Quant autres historiens, ceux orientaux donnent une date nettement erronée de son retour au Maghreb (505 H.), ceux occidentaux ne donnent pas de date : cf. Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, cit., vol. 9, p. 195 (F. p. 528) ; Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, cit., vol. 5, pp. 46-47 (DS. vol. 3, p. 207) qui est pourtant conscient de la difficulté à accepter cette date ; al-Marrékoshí, *The History of the Almohades*, cit., p. 129 (F. pp. 155-156 ; H.M. pp. 137-138) ; *Kitāb al-Ḥulal*, cit., pp. 106 (H.M. p. 126). Ibn 'Iḏārī al-Marrākušī, *al-Bayān al-muġrib*, cit., vol. 1, p. 334, suit Ibn al-Qaṭṭān en écrivant que le voyage d'Ibn Tūmart dure 15 ans, à savoir jusqu'au retour dans sa ville natale.

du thème de la connaissance, qu'il aurait acquise en Orient et à Cordoue, et surtout l'injonction de "commander le bien et interdire le mal" (*al-amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahy 'an al-munkar*), à savoir son activité de censeur des mœurs qui le forcera souvent à se déplacer de ville en ville. D'un point de vue doctrinale, Ibn Tūmart apparaît principalement en tant que *faqīh*[115], réformateur soucieux de revenir aux sources du droit islamique, même si sa caractérisation en tant qu'ascète, géomancien et penseur rigoureux date également des origines.

La première étape du voyage de retour est Alexandrie, où Ibn Tūmart aurait étudié avec le très connu al-Ṭurṭūšī (m. 1126)[116], lui aussi adverse à la *Iḥyā'* d'al-Ġazālī et sympathisant des Almoravides[117], et où il aurait même eu des disciples[118], avant de s'embarquer vers Tripoli pour échapper aux ennuis causés par son zèle[119]. Il visite ensuite plusieurs villes en pratiquant la censure des mœurs et en suscitant l'intérêt des étudiants locaux attirés par sa notoriété dans la science, à commencer par Mahdia[120] où, d'après Ibn al-Qalānisī, il aurait en vain ordonné de bâtir un palais « selon l'intention de la pensée » (*'alà niyyat al-fikra*) et d'y adorer Dieu « selon la pensée » (*bi-l-fikra*)[121], et où, d'après Ibn al-Qaṭṭān, il aurait rencontré le juriste malikite al-Māzarī (m. 1141)[122]. Suivent ensuite Monastir[123], Tunis[124], Constantine[125] et finalement Béjaïa en 511 H.[126]. Dans un

[115] Comme remarque Griffel, *Ibn Tūmart's Rational Proof*, cit., p. 758, cette image est cohérente avec l'enseignement donné à la *Niẓāmiyya*.
[116] al-Marrékoshí, *The History of the Almohades*, cit., p. 129 (F. p. 155-156; H.M. p. 138); Ibn al-Qaṭṭān, *Naẓm al-ğumān*, cit., p. 91 (A. pp. 43-44); *Kitāb al-Ḥulal*, cit., pp. 104 (H.M. p. 124) d'après Ibn al-Qaṭṭān; Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, cit., vol. 9, p. 195 (F. p. 528); Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, cit., vol. 5, p. 46 (DS. vol. 3, p. 206).
[117] Il a composé deux lettres, l'une adressée à un certain Ibn al-Muẓaffar où il critique la *Iḥyā'* et l'autre adressée directement à Ibn Tāšufīn. Cf. Ibn al-'Arabī al-Ma'āfirī, *Kitāb Šawāhid*, cit., pp. 315-333 ; Ġrāb, *Ḥawla iḥrāq*, cit., pp. 158-163; Viguera, *Las cartas*, cit., pp. 361-374. Voir aussi M. Fierro, *Presentación*, in Abū Bakr al-Ṭurṭūšī, *Kitāb al-ḥawādiṯ wa-l-bida' (El libro de las novedades y las innovaciones)*, traducción y estudio M. Fierro, Consejo superior de investigaciones científicas - Instituto de cooperación con el mundo árabe, Madrid 1993, pp. 16- 178, pp. 61-67; Garden, *Al-Ghazālī's Contested Revival*, cit., pp. 176-179.
[118] *al-Muqtabas min kitāb al-ansāb*, cit., pp. 30-32 (LP. pp. 46-48). Comme signalé par Lévi-Provençal, on ne dispose d'aucune information concernant ces disciples, n'ayant pas été mentionnés dans les dictionnaires biographiques.
[119] Ibn Ḫaldūn, *Tārīḫ*, cit., vol. 6, p. 302 (C. vol. 2, p. 356) est le seul à signaler la ville de Tripoli.
[120] Ibn al-Qaṭṭān, *Naẓm al-ğumān*, cit., pp. 92-93 (A. pp. 44-45) ; *Kitāb al-Ḥulal*, cit., p. 106 (H.M. p. 126); Ibn al-Qalānisī, *Ta'rīḫ Dimašq*, cit., p. 454 ; Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, cit., vol. 9, p. 195 (F. pp. 527-528) ; Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, cit., vol. 5, pp. 46-47 (DS. vol. 3, p. 207).
[121] Sur ces formules étranges, de même que sur « la doctrine de la pensée » (*maḏhab al-fikr*) à laquelle Ibn Tūmart aurait invitée selon Ibn al-Qalānisī, cf. F. Gabrieli, *Le origini del movimento almohade in una fonte storica d'Oriente*, in "Arabica", vol. 3, n. 1 (1956), pp. 1-7; S. Stroumsa, *Théologie et philosophie*, cit., pp. 38-49. Selon Ben Ahmed, *al-Faylasūf wa-l-Mahdī*, cit., l'expression *maḏhab al-fikr* renvoie à la nature "intellectuelle" de la doctrine théologique des Almohades en opposition à celle des Almoravides, censée être anthropomorphique ; quant aux deux autres expressions, elles renvoient, à son avis, à la pratique ascétique et contemplative d'Ibn Tūmart.
[122] On connaît l'existence d'au moins trois al-Māzarī homonymes et contemporains les uns des autres : celui de Mahdiyya dont il s'agit ici ; un autre dont la *nisba* est "al-Iskandarānī" (m. 530 H.) ; et un troisième connu sous le nom de "al-Ḏakī" (m. 516 H.) qui, selon Garden, est le critique de la *Iḥyā'* d'al-Ġazālī. Cf. Ġrāb, *Ḥawla iḥrāq*, cit., pp. 137-138 ; Garden, *Al-Ghazālī's Contested Revival*, cit., pp. 129-130; Id., *al-Māzarī al-Dhakī : al-Ghazālī Maghribi Adversary in Nishapur*, in "Journal of Islamic Studies", vol. 21, n. 1 (2010), pp. 89-107.
[123] Ibn al-Qaṭṭān, *Naẓm al-ğumān*, cit., p. 93 (A. p. 45) ; Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, cit., vol. 9, p. 195 (F. p. 528).
[124] al-Bayḏaq, *Tārīḫ al-Muwaḥḥidīn*, cit., pp. 50-51 (LP. pp. 75-77).
[125] Ivi, pp. 51-52 (LP. pp. 77-78).
[126] Ivi, pp. 52-53 (LP. pp. 78-81) ; al-Marrékoshí, *The History of the Almohades*, cit., p. 129 (F. p. 156 ; H.M. p. 138) ; Ibn al-Qaṭṭān, *Naẓm al-ğumān*, cit., p. 76, 93 (L.P., pp. 373-376 ; A. p. 26, 45-46) ; *Kitāb al-Ḥulal*, cit., p. 106 (H.M.

petit village aux portes de Béjaïa, Mellala, Ibn Tūmart rencontre pour la première fois ‘Abd al-Mu’min, alors rien de plus qu’un jeune étudiant berbère de la tribu des Kumya, et le convainc de le suivre en le dissuadant de son projet de se rendre en Orient pour étudier[127]. Ensuite le voyage reprend et, après un transit par certains villages de l’Algérie actuelle[128], on retrouve le même double motif scientifique et moralisant lors des séjours à Tlemcen[129], Oujda, Taourirt, Guercif, Oued Amlil, Dšar Qallāl, al-Maqaramada[130], Fès - où, d’après al-Marrākušī, Ibn Tūmart aurait invité à la science de la croyance selon la voie aš‘arite (*‘ilm al-i‘tiqād ‘alà ṭarīq al-Aš‘ariyya*)[131]-, Meknès[132] et Salé[133].

Quant à la censure des mœurs pratiquée jusqu’ici, elle résulte principalement du conflit culturel avec les normes locales[134]. En l’absence d’une doctrine claire de la part d’Ibn Tūmart ou des sources médiévales qui en traitent, on ne peut que mentionner dans quelles situations l’ordination de commander le bien et interdire le mal prend forme et d’où vient un tel commandement : il affirme que les convertis à l’islam méritent la même sépulture et les mêmes prières réservées aux musulmans, dès que l’on constate que la personne en question priait comme un musulman[135]; il rétablit l’application des peines prévues par la Loi islamique[136] ; il prêche l’abandon de pratiques considérées comme appartenant à l’époque de l’ignorance préislamique (*al-ğāhiliyya*) ou spécifiques des femmes[137] ; à Béjaïa, il disperse les hommes et les femmes en train de fêter la rupture du *ramaḍān* tous ensemble[138] ; il construit ou restaure des mosquées[139] ; il interdit la consommation du vin et des boissons alcooliques[140] ; il détruit des instruments de musique[141] ; il

p. 126); Ibn al-Qalānisī, *Ta’rīḫ Dimašq*, cit., p. 455 ; Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, cit., vol. 9, pp. 195-6 (F. p. 528) ; Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, cit., vol. 5, p. 47 (DS. vol. 3, p. 207).

[127] al-Bayḍaq, *Tārīḫ al-Muwaḥḥidīn*, cit., pp. 53-57 (LP. pp. 81-88); al-Marrékoshí, *The History of the Almohades*, cit., pp. 129-130 (F. p. 156-157 ; H.M. p. 138-139) ; *Kitāb al-Ḥulal*, cit., p. 106 (H.M. pp. 126-127); Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, cit., vol. 9, p. 196 (F. p. 528) ; Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, cit., vol. 5, pp. 47-49 (DS. vol. 3, pp. 207-209).

[128] al-Bayḍaq, *Tārīḫ al-Muwaḥḥidīn*, cit., pp. 58-59 (LP. pp. 89-92); al-Marrékoshí, *The History of the Almohades*, cit., p. (F. pp. 157-159 ; H.M. pp. 140-141); *Kitāb al-Ḥulal*, cit., pp. 106-107 (H.M. p. 127).

[129] al-Bayḍaq, *Tārīḫ al-Muwaḥḥidīn*, cit., p. 60 (LP. pp. 92-94). al-Marrékoshí, *The History of the Almohades*, cit. p. 131 (F. p. 159 ; H.M. p. 141).

[130] al-Bayḍaq, *Tārīḫ al-Muwaḥḥidīn*, cit., pp. 60-63 (LP. pp. 94-98).

[131] Ivi, pp. 63-65 (LP. pp. 99-103); al-Marrékoshí, *The History of the Almohades*, cit. p. 132 (F. p. 160; H.M. pp. 142-143); *Kitāb al-Ḥulal*, cit., p. 107 (H.M. p. 127).

[132] al-Bayḍaq, *Tārīḫ al-Muwaḥḥidīn*, cit., pp. 65-66 (LP. pp. 104-105).

[133] Ivi, p. 66 (LP. pp. 106-107).

[134] Cf. ‘Abd al-Mağīd al-Naǧǧār, *al-Mahdī ibn Tūmart. Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn ‘Abd Allāh al-maġribī al-mutawaffà sanat 524/1129. Ḥayātu-hu wa-’ārā’u-hu wa-ṯawratu-hu al-fikriyya wa-l-iğtimā‘iyya wa-aṯaru-hu bi-l-Maġrib*, Dār al-ġarb al-islāmī, Bayrūt 1983, pp. 272-281 ; M. Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 458-459, 591-592.

[135] al-Bayḍaq, *Tārīḫ al-Muwaḥḥidīn*, cit., pp. 50 (LP. pp. 75-76).

[136] Ivi, p. 51 (LP. pp. 77-78).

[137] Ivi, pp. 52, 61 (LP. pp 78-79, 95-96).

[138] Ivi, p. 52 et, toujours à propos de la séparation entre les hommes et les femmes, ivi, p. 65 (LP. pp. 79, 104).

[139] Ivi, pp. 59, 71 (LP. pp. 90, 114-115).

[140] Ivi, p. 53 (LP. p. 80).

[141] Ivi, pp. 60, 62- 65 (LP. pp. 93, 97-98, 100-101).

s'oppose à la crucifixion de personnes vivantes[142]. Interrogé à propos de ce comportement, il répond que Dieu et son Prophète lui ont ordonné de pratiquer la censure des mœurs[143].

En 514 H. (1120) Ibn Tūmart arrive finalement à Marrakech, le centre de l'empire almoravide, où il rencontre deux fois l'émir ʻAlī ibn Yūsuf : la première à la mosquée, où il lui reproche l'usage de porter le voile, et la seconde au palais royal, où il débat avec des savants convoqués par l'Emir et les réduit au silence. L'un d'entre eux, le philosophe et astrologue andalou Mālik ibn Wuhayb (m. 1130-1131)[144], conseille d'incarcérer Ibn Tūmart, mais finalement ʻAlī ibn Yūsuf décide simplement de l'exiler de sa capitale[145].

Devenu probablement conscient de l'impossibilité de reformer les mœurs sans se débarrasser des Almoravides qui, en tant que souverains, sont jugés responsables des déviances présentes sur leur territoire, Ibn Tūmart se prépare à rentrer dans sa terre natale. Après avoir quitté Marrakech, il se dirige vers Aġmāt, où il s'engage avec succès dans une discussion avec les ulémas locaux, en faisant preuve de son ascétisme et en leur enseignant le *fiqh* d'après Ibn al-Qalānisī[146]. Dans le commentaire d'un certain Abū Bakr au traité *Aʻazz mā yuṭlab* d'Ibn Tūmart, on trouve deux identités possibles du chef (*al-muqaddam*) de ces ulémas[147] : la première, transmise sur l'autorité du *šayḫ* almohade Abū Saʻīd Yaḫluf ibn al-Ḥasan (m. 1176)[148], selon laquelle il s'agit du *faqīh* malikite Ibn Šubūna (m. 537 H./1142-1143)[149] ; la seconde, transmise par la personne digne de

[142] Ivi, p. 62 (LP. p. 96). Fierro, *El* Mahdi, cit., p. 78, n. 34, signale que cela signifie s'opposer au malikisme et incliner au chafisme.
[143] al-Bayḏaq, *Tārīḫ al-Muwaḥḥidīn*, cit., p. 53 (LP. p. 80).
[144] D. Serrano Ruano y M. Forcada, *Ibn Wuhayb, Mālik*, in *BA*, vol. 5, pp. 603-608 (n. 1319).
[145] al-Bayḏaq, *Tārīḫ al-Muwaḥḥidīn*, cit., p. 67-69 (LP. pp. 108-112); al-Marrékoshí, *The History of the Almohades*, cit. pp. 132-133 (F. pp. 160-162; H.M. 143-145) qui est le seul à mentionner le conseille de tuer Ibn Tūmart ; *Kitāb al-Ḥulal*, cit., pp. 99-101, 107 (H.M. pp. 118-120, 127); Ibn al-Qalānisī, *Taʼrīḫ Dimašq*, cit., p. 455 ; Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, cit., vol. 9, p. 196 (F. pp. 528-529) ; Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, cit., vol. 5, pp. 49-50 (DS. vol. 3, p. 209-210).
[146] al-Bayḏaq, *Tārīḫ al-Muwaḥḥidīn*, cit., p. 70 (LP. p. 113) ; Ibn al-Qaṭṭān, *Naẓm al-ǧumān*, cit., p. 83 (A. p. 34) ; *Kitāb al-Ḥulal*, cit., p. 101 (H.M. pp. 119-120); Ibn al-Qalānisī, *Taʼrīḫ Dimašq*, cit., p. 455 qui curieusement mentionne le séjour à Aġmāt avant la débat de Marrakech ; Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, cit., vol. 9, p. 196 (F. p. 529) ; Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, cit., vol. 5, p. 50 (DS. vol. 3, p. 210). La discussion de Aġmāt a des échos dans le livre *Aʻazz mā yuṭlab* attribué à Ibn Tūmart, cf. *infra*.
[147] Abū Bakr Ibn Maymūn al-ʻAbdarī, *Šarḥ kitāb al-ʻilm*, dirāsa wa-taḥqīq Muḥammad ʻAbd al-Salām al-Mahmāh, Sulaykī iḫwān, Ṭanǧa 2006-2008, 2 vols., vol. 1, p. 189. Comme il sera dûment expliqué, nous ne partageons pas l'attribution de ce texte à al-ʻAbdarī et, pour cette raison, nous le citerons par la suite comme l'œuvre de ''Abū Bakr''. Dans le manuscrit, le n. 401 de la bibliothèque Ibn Yusūf de Marrakech (dorénavant Š), le passage cité se trouve à p. 102, l. 15-18..Le deuxième chapitre de cette thèse est dédié à ce livre.
[148] Sur ce *šayḫ* cf. le deuxième chapitre de cette thèse.
[149] Contrairement au texte édité, dans le manuscrit la *tāʼmarbūṭa* est bien signalée. Pour la biographie de Ibn Šubūna, cf. al-Qāḍī ʻIyaḍ, *al-Ġunya. Fihrast šuyūḫ al-Qāḍī ʻIyaḍ*, taḥqīq Māhir Zuhayr Ǧarār, Dār al-ġarb al-islāmī, Bayrūt 1982, pp. 154-155 (n. 57); Id., *Tartīb al-madārik wa-taqrīb al-masālik li-maʻrifat aʻlām maḏhab Mālik*, tahqiq Muḥammad ibn Saʻīd Aḥmad Aʻrāb, Wizārat al-awqāf wa-l-šuʼūn al-islāmiyya, al-Ribāṭ 1983, vol. 8, p. 206; Abū ʻAbd Allāh Muḥammad Ibn ʻIyaḍ, *al-Taʻrīf bi-l-Qāḍī ʻIyaḍ*, taqdīm wa-taḥqīq Muḥammad Ibn Šarīfa, Wizārat al-awqāf wa-l-šuʼūn al-islāmiyya, al-Ribāṭ 1982[2], p. 127 (n. 365); al-Salafī, *Muʻǧam al-safar*, taḥqīq ʻAbd Allāh ʻUmar al-Bārūdī, Dār al-Fikr, Bayrūt 1993, p. 46 (n. 114) ; Ibn al-Abbār, *al-Muʻǧam fī aṣḥāb al-Qāḍī al-Imām Abī ʻAlī al-Ṣadafī*, ḥaqqaqahu wa-ḍabbaṭa naṣṣa-hu wa-ʻallaqa ʻalay-hi Bašār ʻAwād Maʻrūf, Dār al-ġarb al-islāmī, Tūnis 2011, p. 271 (n. 197). Le qāḍī ʻIyāḍ le décrit comme « le plus grand mémorisateur de son époque pour les questions malikites » (*wa-kāna aḥfaẓ ahl waqti-hi li-l-masāʼil al-mālikiyya*) et souligne l'estime dont il jouissait auprès de ʻAlī ibn Yūsuf.

confiance sur l'autorité de la personne digne de confiance (*al-ṯiqa ʻan al-ṯiqa*) et jugée plus sûre, selon laquelle il s'agit du *faqīh* malikite Abū ʻAlī al-Mattīğī (m. après 530 H./1135-1136)[150].

Vers la fin de 514 H. ou en 515 H. il arrive à Īgīlīz, connu comme le *ribāṭ* des Harġa[151], où il enseigne oralement sa doctrine en berbère et où il est proclamé ''Imām infaillible'' (*al-Imām al-maʻṣūm*) et ''Mahdī connu'' (*al-Mahdī al-maʻlūm*)[152]. Dans le but de destituer les Almoravides et de ''rétablir la justice dans un monde plein d'injustice'', l'ordination de commander le bien et interdire le mal s'exacerbe, évolue au sens d'un véritable *ğihād* contre le souverain injuste qu'Ibn Tūmart déclare plus important que le *ğihād* contre les chrétiens[153]. Trois ans plus tard il s'installe avec ses compagnons les plus fidèles dans la forteresse inexpugnable qui était la ville de Tīnmal, après avoir tué les habitants y résidant[154]. Les années 515-524 H. voient la construction – parfois pas du tout aisée, comme le montre une purge politique (*tamyīz*) en 519 H. (1125) ou en 523 H. (1128)[155] – d'un réseau d'alliances entre les différentes tribus, à la tête duquel se dresse la figure d'Ibn Tūmart en tant que chef politique et religieux, et une série d'offensives contre les tribus non alignées et contre les Almoravides. C'est pendant ces années-ci et plus précisément lors de la deuxième expédition militaire d'Ibn Tūmart que l'on voit émerger pour la première fois, au moins chez al-Bayḏaq, l'accusation de *taǧsīm* (anthropomorphisme) lancée au détriment des Almoravides, apparemment coupables de soutenir ou permettre une théologie qui n'interprète pas

[150] Nous ignorons l'identité de ces personnes dignes de confiance. Quant à al-Mattīğī, il ne nous reste que des traces de sa biographie : al-Qāḍī ʻIyaḍ, *al-Ġunya*, cit., p. 155 ; al-Salafī, *Muʻğam al-safar*, cit., p. 46, selon lequel « c'est à ses *fatwas* [d'al-Mattīğī] que le Sultan du Maghreb [Yūsuf] ibn Tāšufīn se référait pour sa religion » (*wa-ilà fatāwī-hi yarğiʻu Sulṭān al-Maġrib Ibn Ṭashufīn li-dīni-hi*) ; al-ʻAbdarī, *Riḥlat al-ʻAbdarī*, ḥaqqaqa-hā wa-qaddama la-hā ʻAlī Ibrāhīm Kurdī, qaddama la-hā Šākir al-Faḥḥām, Dār saʻad al-dīn, Dimašq 2005[2] (1999[1]), p. 337 ; al-ʻAsqalānī, *Tabṣīr al-muntabih bi-taḥrīr al-muštabah*, taḥqīq Muḥammad ʻAlī an-Naǧǧār, murāǧaʻa ʻAlī Muḥammad al-Baǧāwī, al-Maktaba al-ʻilmiyya, Bayrūt s.d. [1964-1967], 4 vols., vol. 4, p. 1394. Il est l'auteur d'un livre sur la *qibla* : Abū ʻAlī al-Mattīğī, *Dalā'il al-qibla*, dirāsa wa-taḥqīq Naṣīra ʻAzrūdī, Nūr Ḥawrān, Dimašq 2021.

[151] J.-P. Van Staëvel et A. Fili, *«Wa waṣalnā ʻalā barakat Allāh ilā Īgīlīz' » : à propos de la localisation d'Īgīlīz-des-Harġa, le* Ḥiṣn *du Mahdī Ibn Tūmart*, in ''Al-Qantara'', vol. 27, n. 1 (enero-junio 2006), pp. 155-197.

[152] al-Bayḏaq, *Tārīḫ al-Muwaḥḥidīn*, cit., p. 72 (LP. p. 116) situe la proclamation à Tīnmal mais dans la chronologie finale, ivi, p. 131 (L.P. p. 222) il la situe à Īgīlīz; al-Marrékoshí, *The History of the Almohades*, cit. pp. 133-134 (F. pp. 162; H.M. pp. 145) ne mentionne pas Īgīlīz et place la proclamation à Tīnmal; Ibn al-Qaṭṭān, *Naẓm al-ğumān*, cit., pp. 78, 87 (L.P., pp. 365-366, 368; A. p. 28, 38) donne 516 H. comme date de la proclamation; *Kitāb al-Ḥulal*, cit., p. 107 (H.M. p. 127); Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, cit., vol. 9, pp. 196-197 (F. pp. 529-531).

[153] Cf. l'une des lettres d'Ibn Tūmart dans ʻAzzāwī, *Rasā'il sulṭāniyya*, cit., vol. 1, p. 42 (n. 1) : « Sachez – que Dieu vous assiste – que le *ğihād* contre eux [les Almoravides] (*ğihād-hum*) est une obligation individuelle (*farḍ ʻalà al-aʻyān*) pour quiconque a la capacité de combattre. Efforcez-vous dans le *ğihād* contre les infidèles voilés, car le *ğihād* contre eux est de loin plus important que le *ğihād* contre les chrétiens et tous les infidèles (*iğtahadū fī ğihād al-kafara al-mulaṯṯimīn, fa-ğihād-hum aʻaẓm min ğihād al-Rūm wasā'ir al-kafara bi-aḍʻāf kaṯīra*) : en effet, ils ont donné un corps au Créateur – qu'Il soit glorifié ! –, nié le *tawḥīd*, se sont obstinément opposés à la vérité ».

[154] al-Bayḏaq, *Tārīḫ al-Muwaḥḥidīn*, cit., pp. 73 (LP. pp. 117-118); Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, cit., vol. 9, pp. 197 suiv. (F. pp. 531 suiv.); Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, cit., vol. 5, pp. 51 suiv. (DS. vol. 3, pp. 210 suiv).

[155] La première date est fournie par Ibn al-Qattan, *Naẓm al-ğumān*, cit., pp. 146-148 (pp. 122-124), la deuxième se lit dans la chronologie à la fin de al-Bayḏaq, *Tārīḫ al-Muwaḥḥidīn*, cit., p. 132 (LP. p. 224). Sur le *tamyīz* des Almohades, cf. Y. Benhima, *Du tamyīz à l'i'tirāf : usages et légitimation du massacre au début de l'époque almohade*, in ''Annales islamologiques'', n. 43 (2009), pp. 137-154.

les passages ambigus de la Révélation[156]. Au cours de cette guerre idéologique entre les deux partis, le mouvement du Mahdī prend, à un moment indéterminé, le nom de "*al-muwaḥḥidūn*" (d'où "Almohades"), à savoir "ceux qui professent l'unicité divine", et se structure selon une hiérarchie qui comprend des personnes proches du Mahdī ainsi que ses parents (*ahl al-dār*), un Conseil des Dix (*al-Ǧamā'a* ; *al-'Ašara*), dont fait partie le futur calife 'Abd al-Mu'min, et un Conseil des Cinquante (*ahl al-ḫamsīn*) qui réunit les tribus des *Maṣmūda*-s[157].

Lors d'une attaque ratée contre la ville de Marrakech en 524 H. (1130), connue sous le nom de bataille de al-Buḥayra[158], Ibn Tūmart est blessé et quelques mois après, il meurt. Il est enterré à Tīnmal, qui devient par la suite un lieu de pèlerinage pour les partisans des Almohades[159]. Sa mort reste cachée quelques années, le temps nécessaire à 'Abd al-Mu'min pour se débarrasser de la concurrence et se présenter comme le successeur légitime du Mahdī. Ce dernier est, sans aucun doute, le véritable génie capable de maintenir les tribus unies pendant plus de quinze ans et de réprimer quelques rébellions isolées, jusqu'à la conquête de Marrakech et à la fin conséquente de la dynastie almoravide en 1147.

[156] al-Bayḏaq, *Tārīḫ al-Muwaḥḥidīn*, cit., p. 74 (LP. pp. 119-120). Mais selon P. Buresi et M. Ghouirgate, *Histoire du Maghreb médiéval. XI^e-XV^e siècle*, Armand Colin, Malakoff 2021[2] (Paris 2013[1]), pp. 62-63, les Almohades n'auraient utilisé cette accusation qu'en al-Andalus. Des études ont démontré la fausseté historique de cette accusation almohade contre les Almoravides : cf. Serrano Ruano, *Los almorávides y la teología aš'arī: ¿contestación o legitimación de una disciplina marginal?*, in C. de la Puente (ed.), *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus. XIII. Identidades marginales*, Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid 2003, pp. 461-516; Ead., *¿Por qué los almohades acusaron a los almorávides de antropomorfismo?*, in P. Cressier, M. Fierro y L. Molina (editores) *Los Almohades: problemas y perspectivas*, Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid 2005, 2 vols., vol. 2, pp. 815-852; Ead., *La diffusion de l'aš'arisme et la réforme du credo malikite à l'époque almoravide: Ibn Rušd al-Ǧadd, Abū Bakr Ibn al-'Arabī et le Qāḍī 'Iyāḍ*, in C. Aillet et B. T. Leonetti (éds.), *Dynamiques religieuses et territoires du sacré au Maghreb médiéval. Éléments d'enquête*, Consejo Superior de Investigaciones científicas, Madrid 2015, pp. 79-102; Ḫālid Zahrī, *al-Maṣādir al-maġribiyya li-l-'aqīda al-aš'ariyya. Biblīūwġrāfīā wa-dirāsa biblīūmitriyya*, taqdīm Aḥmad 'Abbādī, taṣdīr Aḥmad Šawqī Binabīn, Manšūrāt al-Rābiṭa al-muḥammadiyya li-l-'ulamā', al-Ribāṭ 2017, 2 vols., vol. 1, pp. 112-124.

[157] Cf. J.F.P. Hopkins, *The Almohad Hierarchy*, in "Bulletin of the School of Oriental and African Studies", n. 16 (1954), pp. 91-112; M. Kisaichi, *The Almohad social-political system or hierarchy in the reign of Ibn Tumart*, in "Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko", n. 48 (1990), pp. 81-101.

[158] Cette vocalisation est proposée par Lévi-Provençal. Une autre vocalisation, "*bḥīra*", est suggérée par Muḥammad Rābiṭa al-Dīn, *al-Bḥīra*, in Muḥammad Ḥaǧǧī (al-mudīr al-mušrif), *Ma'lamat al-Maġrib*, al-Ǧam'iyya al-Maġribiyya li-l-ta'līf wa-l-tarǧama wa-l-našr, al-Ribāṭ 1991, vol. 4, pp. 1085-1088.

[159] Cf. P. Buresi, *Les cultes rendus à la tombe du Mahdi Ibn Tūmart à Tinmāl*, in F. Déroche et J. Leclant (éds.), *Monuments et cultes funéraires d'Afrique du Nord. Actes de la IV^e journée d'études nord-africaines (Palais de l'Institut, 28 mars 2008)*, Académie des inscriptions et belles-lettres, Paris 2010, pp. 391-428.

1.3) Les œuvres d'Ibn Tūmart.

Outre quelques lettres[160] et louanges, à Ibn Tūmart sont attribués trois ouvrages principaux.

1. Une exposition abréviée du *Muwaṭṭa'* de Mālik ibn Anas (m. 796), également connue sous le titre de *Muḥādī al-Muwaṭṭa'*, dont il existe plusieurs manuscrits[161]. La seule édition imprimée disponible a été recopiée par un certain Sa'd ibn Yūsuf ibn Surlīs en 590 H. (1193-1194) pendant le règne d'al-Manṣūr, cité au début et à la fin avec son fils, le prince Abū 'Abd Allāh[162].

2. Un résumé du *Ṣaḥīḥ* de Muslim ibn al-Ḥaǧǧāǧ (m. 870), intitulé *Talḫīṣ Muslim*, qui débute par le livre de la pureté légale (*kitāb al-ṭahāra*). Le seul manuscrit connu, conservé sous la cote 403 à la Bibliothèque Ibn Yūsuf de Marrakech, a été achevé, d'après le catalogue, le 15 *rabī' al-ṯānī* de l'année 9 H. à Siǧilmāsa[163].

3. Ce qui peut être considéré comme le véritable "Livre d'Ibn Tūmart", intitulé *A'azz mā yuṭlab* (La chose la plus précieuse que l'on recherche), d'après les mots qui œuvrent le premier traité qu'il contient. Il s'agit d'un recueil de textes de nature différente, portant sur questions de *uṣūl*, de *fiqh* et de *kalām*. Il en existe deux manuscrits qui divergent, parfois de façon très significative, par l'ordre des chapitres et par l'absence ou la présence de certaines sections[164]:

    a. MS. Arabe 1451 de la Bibliothèque Nationale de France de Paris, daté 19 *ša'bān* 579 H. (7 décembre 1183), qui porte comme titre *Sifr fī-hi ǧamī' ta'ālīq al-Imām al-ma'ṣūm al-Mahdī al-ma'lūm raḍiya Allāh 'an-hu mimmā amlā-hu Sayyidunā al-*

[160] Elles ont été recueilles dans 'Azzāwī, *Rasā'il sulṭāniyya*, cit., vol. 1, pp. 41-57 (n. 1-7).
[161] Pour l'identification et la description, cf. J. Schacht, *Deux éditions inconnues du Muwaṭṭa'*, in *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida*, Istituto per l'Oriente, Roma 1956, 2 vols, vol. 2, pp. 477-492 ; Id., *On some manuscripts in the libraries of Morocco*, in "Hespéris-Tamuda", vol. 9, n. 1 (1968), pp. 5-55 ; l'introduction de 'Ammār Ṭalibī à Ibn Tūmart, *A'azz mā yuṭlab*, taqdīm wa-taḥqīq 'Ammār Ṭalibī, al-Mu'assasa al-waṭaniyya li-l-kitāb, al-Ǧazā'ir 1985, pp. 12, 14. Le MS. 840 *ǧīm* de la Bibliothèque Nationale du Royaume du Maroc à Rabat contient à sa fin une liste des œuvres d'Ibn Tūmart. Nous avons obtenu une copie numérique de ce manuscrit, ainsi que d'autres, quelques semaines avant le dépôt de cette thèse et nous nous réservons d'y revenir dans une étude ultérieure.
[162] Ibn Tūmart, *Muwaṭṭa' al-Imām al-Mahdī*, al-Ḥafnāwī (éd.), Maṭba'at Fūntāna, al-Ǧazā'ir 1905, pp. 1, 738. Cette édition est basée sur un manuscrit de la bibliothèque du gouvernement (*ḫizānat al-ḥukūma*) d'Alger dont la cote n'est pas signalée. D'après Schacht, *Deux éditions*, cit., p. 484, il s'agit du manuscrit n. 424 de la Bibliothèque Nationale d'Alger : cf. E. Fagnan, *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France. Départements – Tome XVIII, Alger*, Librairie E. Plon, Nourrit et C[ie], Paris 1893, pp. 108-109 (n. 424).
[163] al-Ṣadīq Ibn al-'Arabi, *Fihris maḫṭūṭāt ḫizānat Ibn Yūsuf bi-Murrākuš*, Dār al-ġarb al-islāmī, Bayrūt 1994, pp. 129-130 (n. 441). Ṭalibī, de même que les auteurs successifs, rapportent que la date est 569 H. (1173-1174): cf. Ibn Tūmart, *A'azz mā yuṭlab*, 1985, cit., p. 12.
[164] Cf. D.E. Watling, *The Dearest Desire: Philosophy and Islam in the Book of Ibn Tūmart*, PhD dissertation, The University of Chicago, Chicago 2021, pp. 67-73.

Imām al-Ḫalīfa Amīr al-Mu'minīn Abū Muḥammad 'Abd al-Mu'min ibn 'Alī (Volume contenant les notes de l'Imām infaillible, le Mahdī connu – que Dieu soit satisfait de lui – d'après la dicté de notre Seigneur, l'Imām, le Calife, l'Émir des croyants Abū Muḥammad 'Abd al-Mu'min ibn 'Alī)[165]. La première édition imprimée du *A'azz mā yuṭlab*, publiée par Luciani en 1903, est basée sur ce seul manuscrit[166].

b. MS. 1214 qāf de la Bibliothèque Nationale du Royaume du Maroc de Rabat, auparavant conservé dans la bibliothèque de la Grande Mosquée de Taza sous la cote 645[167]. Il est daté 11 *rabī' al-awwal* 595 H. (11 janvier 1199). Après sa découverte, *A'azz mā yuṭlab* a été réédité à deux reprises : la première par 'Ammār Ṭalibī en 1985[168] et la seconde, entièrement vocalisée, par 'Abd al-Ġanī Abū al-'Azm en 1997[169].

Ce livre est ainsi composé :

- Des traités de *uṣūl al-fiqh* et *uṣūl al-dīn* :
  - Le premier qui débute par les mots « *a'azz mā yuṭlab* » et traite de comment tirer des enseignements du Prophète et comment les transmettre et, donc, du rapport entre le principe et les ramifications (*aṣl*; *far'*)[170]. Bien qu'il s'agisse sans aucun doute de la meilleure contribution d'Ibn Tūmart aux *uṣūl al-fiqh*, nous ne nous y attarderons pas, car notre intérêt est dirigé vers sa théologie. Il convient toutefois de mentionner au moins les principales doctrines qui y sont soutenues[171] : les notices transmises par voie unique (*āḥād*), contrairement aux notices transmises par

[165] Le manuscrit peut être consulté en ligne : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8419211m.r=tumart?rk=21459;2 (dernière consultation 06/01/2025). Pour la datation, cf. le colophon, f. 98r ; pour le titre cf. f. 1r.
[166] Ibn Tūmart, *Le livre de Mohammed Ibn Toumert, Mahdi des Almohades*, J.D. Luciani (éd.), texte arabe accompagné de notices biographiques et d'une introduction par I. Goldziher, Imprimerie Orientale Pierre Fontana, Alger 1903. Cf. aussi J. Thiele, *Publishing Ibn Tūmart's "Book" in Colonial Algeria : The Correspondence of J.D. Luciani, E. Doutté, and M. Gaudefroy-Demombynes with I. Goldziher*, in H.-J. Becker, K. Dévényi, S. Günther, S. Schmidtke (edited by), *Building Bridges: Ignaz Goldziher and His Correspondents*, Brill, Leiden-Boston 2024, pp. 297-331.
[167] Les folios de ce manuscrit ne sont ni reliés ni numérotés et sa qualité est nettement inférieure à celle du manuscrit de Paris. Nous en avons obtenu une copie numérique quelques semaines avant le dépôt de cette thèse et nous nous réservons d'y revenir dans une étude ultérieure.
[168] Ibn Tūmart, *A'azz mā yuṭlab*, taqdīm wa-taḥqīq 'Ammār Ṭalibī, al-Mu'assasa al-waṭaniyya li-l-kitāb, al-Ǧazā'ir 1985. C'est l'édition que nous utiliserons par la suite.
[169] Ibn Tūmart, *A'azz mā yuṭlab*, taqdīm wa-taḥqīq 'Abd al-Ġanī Abū al-'Azm, Mu'assasat al-Ġanī, al-Ribāṭ 1997.
[170] Ibn Tūmart, *A'azz mā yuṭlab*, cit., pp. 29-81. Ce texte résulte explicitement d'une dictée.
[171] Pour les études, cf. avec précaution I. Goldziher, *Materialien*, cit., pp. 85-96, et Id., *Introduction*, cit., pp. 22-54; R. Brunschvig, *Sur la doctrine du Mahdī Ibn Tūmart*, in "Arabica", vol. 2, n. 2 (mai 1955), pp. 137-149, et Id., *Encore sur la doctrine du Mahdī Ibn Tūmart*, in "Folia orientalia", vol. 12 (1970), pp. 33-40, qui a démontré la fausseté d'un lien d'Ibn Tūmart avec l'école zahirite soutenu par Goldziher ; D. Urvoy, *Raison et conviction*, cit., pp. 29-33 ; al-Naǧǧār, *al-Mahdī ibn Tūmart*, cit., pp. 283-348; T. Nagel, *La destrucción de la ciencia de la* šarī'a *por Muḥammad b. Tūmart*, in "Al-Qantara", vol. 18, n. 2 (1997), pp. 295-304.

voie multiple (*tawātur*), ne sont pas jugées comme procurant la certitude ; le *ẓann* (opinion prédominante) – comme expliqué lors du débat de Aġmāt – ne peut être en aucun cas le fondement d'un jugement (*ḥukm*), de même que le *ǧahl* (ignorance) et le *šakk* (doute), qui sont tous des contraires de la science; le *taqlīd* (imitation aveugle) est destitué de fondement ; la doctrine selon laquelle « chaque savant qui s'efforce est dans le vrai » (*kull muǧtahid muṣīb*)[172] est déclarée invalide ; Dieu ne peut pas obliger l'homme à l'accomplissement d'un acte insupportable[173]. Ce traité a fait l'objet d'un commentaire par un certain Abū Bakr[174].

- *al-Kalām fī l-'umūm wa-l-ḫuṣūṣ, wa-l-muṭlaq wa-l-muqayyad, wa-l-muǧmal wa-l-mufassar, wa-l-nāsiḫ wa-l-mansūḫ, wa-l-ḥaqīqa wa-l-maǧāz wa-fā'idati-himā, wa-l-kināya wa-l-ta'rīḍ wa-taṣrīḥ, wa-l-asmā' al-luġawiyya allatī ġalaba 'alay-hā al-'urf wa-ḫaṣṣaṣa-hā, wa-l-asmā' al-manqūla min al-luġa 'ilà 'urf al-šar'* (Le discours sur le particulier et le général, l'absolu et le limité, le résumé et l'expliqué, l'abrogeant et l'abrogé, le réel et la métaphore et leur utilité, l'allusion, l'insinuation et la déclaration explicite, les noms linguistiques prévalents et spécifiques pour l'usage consuétudinaire, et les noms empruntés de la langue à l'usage coutumier de la Loi)[175].
- *al-Qawā'id allatī buniya 'alay-hā 'ulūm al-dīn wa-l-dunyā* (Les fondements sur lesquels les sciences de la religion et du monde sont basées)[176].
- *Bāb fī an al-tawḥīd huwa asās al-dīn allaḏī buniya 'alay-hi wa-an furū'u-hu innamā taṯbutu ba'd al-ilm bi-ṯubūti-hi* (Chapitre sur le fait que l'unicité divine est le fondement sur lequel la religion est basée et que ses ramifications sont établies après la connaissance de la validité du [*tawḥīd*])[177].

- Un traité de *fiqh* sur la prière et la pureté légale : *al-Kalām fī l-ṣalāh wa-l-ṭahāra*[178].
- Une série de traités que nous considérons comme la partie théologique (*kalām*) de son livre :
  - *al-Dalīl 'alà an al-šarī'a lā yaṯbutu bi-l-'aql* (La preuve que la Loi n'est pas établie par la raison)[179], centré principalement sur le *qiyās* juridique et rationnel, et

[172] Cf. E. Chaumont, *« Tout chercheur qualifié dit-il juste ? » (Hal kull muǧtahid muṣīb). La question controversée du fondement de la légitimité de la controverse en Islam*, in A. Le Boulleuc (textes édités par), *La controverse religieuse et ses formes*, Les éditions du Cerf, Paris 1995, pp. 11-27.
[173] Ce point sera, par contre, repris par la suite.
[174] Abū Bakr, *Šarḥ kitāb al-'ilm*, cit.
[175] Ibn Tūmart, *A'azz mā yuṭlab*, cit., pp. 173-178 (dorénavant *al-Kalām fī l-'umūm wa-l-ḫuṣūṣ*). Ce texte résulte explicitement d'une dictée.
[176] Ivi, pp. 237-239 (dorénavant *al-Qawā'id*).
[177] Ivi, pp. 267-298.
[178] Ivi, pp. 83-156.
[179] Ivi, pp. 157-171 (dorénavant *al-Dalīl*).

concernant les thèmes de la ressemblance, de la différence, de la contradiction et de l'altérité.

- *al-Kalām fī l-'ilm* (Le discours sur la science)[180], sorte de schéma synthétique de son système de pensée, où Ibn Tūmart traite des vertus, des voies et des divisions de la science.
- *al-Ma'lūmāt* (Les objets de connaissance)[181], consacré aux divisions ontologiques de la réalité – existant absolu et limité, inexistant absolu et limité. La plupart du texte se concentre sur l'existant absolu, Dieu, et sur l'impossibilité qu'Il soit limité.
- *al-Muḥdaṯ* (L'existant produit dans le temps)[182], consacré à l'existant limité et constituant l'évidente continuation du traité précédent. Ibn Taymiyya les cite tous les deux sous le titre unique de "*Kitāb al-dalīl wa-l-'ilm*"[183].
- *al-Kalām 'alā al-'ibāda* (Le discours sur l'adoration)[184], portant sur la validité et la fondation de l'acte d'adoration, ainsi que sur le rôle du miracle dans la confirmation du prophète.
- *al-'Aqīda* (La profession de foi)[185], son véritable credo divisé en dix-sept chapitres, et également connue sous le titre de *al-Tawḥīd* et de *al-'Aqīda al-Ḥumrāniyya*, en vertu d'un *ḥadīṯ* rapporté par Ḥumrān qui en marque le début. Il en existe une traduction latine par Marc de Tolède (m. après 1216) achevée le 1 juin 1213[186]. Le seul auteur connu à avoir commenté *al-'Aqīda* est Ibn Rušd.

---

[180] Ivi, pp. 179-183 (dorénavant *al-Kalām fī l-'ilm*). Cf. l'appendice de cette thèse pour le schéma de ce traité.
[181] Ivi, pp. 185-194 (dorénavant *al-Ma'lūmāt*).
[182] Ivi, pp. 195-203 (dorénavant *al-Muḥdaṯ*). Ce texte n'a pas de titre.
[183] Cf. Ibn Taymiyya, *Dar' ta'āruḍ al-'aql wa-l-naql*, taḥqīq Muḥammad Rašād Sālim, Jāmi'at al-Imām Muḥammad Ibn Sa'ud al-Islamiyya, Riyāḍ 1991², 11 vols., vol. 3, pp. 439-440. Ibn Taymiyya cite aussi une phrase d'une autre œuvre attribuée à Ibn Tūmart dont le titre – « *al-Fawā'id al-mašriqiyya* » (Les bénéfices orientaux) – ne correspond à aucun des traités connus : « l'existence est partagée (*al-wuǧūd muštarak*) entre le Créateur et la créature, mais l'existence du Créateur est absolue (*muǧarrad)*, tandis que l'existence de la créature est limitée (*muqayyad*) ». Cf. ivi, pp. 438-439 ; vol. 5, p. 20. Nous n'en avons pas retrouvé de référence littérale dans le corpus d'Ibn Tūmart, mais cette idée est cohérente avec sa pensée dans la mesure où l'existence en tant que telle est plus générale de l'existence absolue ou limitée : cf. Ibn Tūmart, *A'azz mā yuṭlab*, cit., p. 66, « par nécessité on sait que l'être une créature (*maḥlūq*^{an}) est plus particulier que être un existant (*mawǧūd*) en raison de notre affirmation que "existant" inclut l'Éternel et le produit dans le temps » (*mawǧūd yatanāwalu al-qadīm wa-l-muḥdaṯ*) ; Id., *al-Dalīl*, cit., p. 160 où il écrit que *al-qadīm* et *al-muḥdaṯ* sont égaux dans l'expression *al-mawǧūd*, sans que cela se traduise dans une égalité dans la signification. Le terme cité par Ibn Taymiyya - *muštarak* - est utilisé par les philosophes pour indiquer la prédication selon homonymie d'Aristote.
[184] Ibn Tūmart, *A'azz mā yuṭlab*, cit., pp. 205-211 (dorénavant *al-'Ibāda*).
[185] Ivi, pp. 213-223 (dorénavant *al-'Aqīda*). Il en existent plusieurs traductions que nous ne citerons pas par la suite: H. Massé, *La profession de foi ('aqida) et les guides spirituels (morchida) du Mahdi Ibn Toumart*, in *Mémorial Henri Basset. Nouvelles études nord-africaines et orientales*, publiées par l'Institut des hautes études marocaines, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris 1928, 2 vols, vol. 2, pp. 105-121, pp. 105-117 ; M. Fletcher, *The Doctrine of Divine Unity*, in O.R. Constable (edited by), *Medieval Iberia: Readings from Christian, Muslim and Jewish Sources*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1997, pp. 190-197 (traduction partielle) ; C. de Ayala Martínez, *Ibn Tūmart, el arzobispo Jiménez de Rada y la 'cuestión sobre Dios'*, Ediciones de La Ergástula, Madrid 2017, pp. 107-127**;** Watling, *The Dearest Desire*, cit., pp. 454-468.
[186] Cette traduction, qui comprend aussi les textes *Tawḥīd al-Bārī*, *al-Muršida*, *Tasbīḥ al-Bārī* et *Šahādat al-dalālāt*, a été étudiée et éditée par M.-T. d'Alverny & G. Vajda, *Marc de Tolède traducteur d'Ibn Tūmart*, in "al-Andalus",

- *Tawḥīd al-Bārī* (L'unicité du Créateur)[187], sorte de résumé partiel et beaucoup plus court de *al-'Aqīda*. Dans la bibliographie secondaire, ce texte est parfois désigné à tort comme la "première *muršida*".
- *al-Muršida* (La guide spirituelle)[188], la profession de foi réservée au peuple, beaucoup plus courte de *al-'Aqīda*. Il s'agit sans aucun doute du texte d'Ibn Tūmart le plus connu et répandu, qui a fait l'objet de plusieurs commentaires[189].
- *Tasbīḥ al-Bārī* (Louer le Créateur)[190] et *Šahādat al-dalālāt* (Le témoignage des preuves)[191], qui sont deux invocations très courtes rappelant les caractéristiques essentielles de Dieu.

- Un traité et un bref texte sur la croyance dans l'imām infaillible et le Mahdī : *al-Imāma* (L'Imamat)[192] et *Ma'rifat al-Mahdī* (La connaissance du Mahdī)[193]. Dans *al-Imāma*, l'imām est déclaré infaillible au sens qu'il est protégé de l'erreur doctrinal (*al-bāṭil*), de la déviation (*al-ḍalāl*), de la corruption (*al-mafsad*), de l'injustice (*al-ğawr*), de l'innovation blâmable (*al-bida'*), du mensonge (*al-kiḏb*), d'agir sur la base de l'ignorance (*al-'amala bi-l-ğahl*)[194].
- Des textes polémiques tels que *Bāb fī bayān ṭawā'if al-mubṭilīn min al-mulat̲timīn wa-l-muğassimīn wa-'alāmāti-him* (Chapitre sur la démonstration des sectes qui invalident [la Loi] parmi les voilés et les anthropomorphistes [les Almoravides], et leurs signes)[195] et

vol. 16, n. 1 (1951), pp. 99-140 ; vol. 16, n. 2 (1951), pp. 259-307 ; vol. 17, n. 1 (1952), pp. 93-148. Voir aussi de Ayala Martínez, *Ibn Tūmart*, cit. Ensuite, elle a fait l'objet d'un *volgarizzamento* partiel (*al-'Aqīda*, *Tawḥīd al-Bārī*, *al-Muršida*) en italien par un certain Nicolaio di Berto en octobre 1461: cf. L. Formisano, *La più antica (?) traduzione italiana del* Corano *e il* Liber Habentometi *di Ibn Tūmart in una compilazione di viaggi del primo Cinquecento*, in "Critica del testo", vol. 7, n. 2 (2004), pp. 651-696; *Iddio ci dia buon viaggio e guadagno. Firenze, Biblioteca Riccardiana, ms. 1910 (Codice Vaglienti)*, edizione critica a cura di L. Formisano, Polistampa, Firenze 2006, pp. 282-300.

[187] Ibn Tūmart, *A'azz mā yuṭlab*, cit., pp. 225-226 (dorénavant *Tawḥīd al-Bārī*) . Ce texte, absent dans le manuscrit de Rabat, a été traduit en allemand par Goldziher, *Materialien*, cit., p. 73, en français par Massé, *La profession de foi*, cit., p. 118-119, et en espagnol par de Ayala Martínez, *Ibn Tūmart*, cit., pp. 127-129.

[188] Ivi, p. 226 (dorénavant *al-Muršida*). Ce texte, absent dans le manuscrit de Rabat, n'a pas de titre. On le retrouve aussi dans la chronique *al-Ḥulal*, cit., pp. 117-118 (H.M. pp. 141-142). Il a été traduit en anglais par M. Simmons, *Confession of the Faith of the Almohades*, in "The Jewish Quarterly Review", vol. 3, n. 2 (1891), pp. 360-363, en français par Massé, *La profession de foi*, cit., pp. 119-121, et en espagnol par de Ayala Martínez, *Ibn Tūmart*, cit., pp. 129-131.

[189] Ibn Taymiyya est l'un des auteurs qui nous ont laissé leur avis sur ce texte : H. Laoust, *Une fetwà d'Ibn Taimīya sur Ibn Tūmart*, in "Bulletin de l'Institut français d'Archéologie orientale", vol. 59 (1960), pp. 157-184. En général, sur ce sujet, on consultera au moins al-Nağğār, *al-Mahdī ibn Tūmart*, cit., pp. 450-464 ; Watling, *The Dearest Desire*, cit., pp. 109-111.

[190] Ibn Tūmart, *A'azz mā yuṭlab*, cit, p. 227. Ce texte est absent dans le manuscrit de Rabat.

[191] Ivi, pp. 227-228. Ce texte, absent dans le manuscrit de Rabat, n'a pas de titre.

[192] Ivi, pp. 229-236.

[193] Ivi, p. 254. Ce texte est absent dans le manuscrit de Paris.

[194] Ivi, cit., p. 229.

[195] Ivi, pp. 242-254. Traduction partielle: H.T. Norris, *Ibn Tūmart and the Almoravids: 'The Evil Deeds of the mujassimūn from Kākudam'. Selected Passages from Ibn Tūmart's A'azz mā yuṭlab*, in "Journal of Qur'anic Studies", vol. 13, n. 2 (2011), pp. 155-164.

Ma'rifat aṣḥāb al-fitan wa-uṣūl al-fitan (La connaissance des partisans des subversions et les principes des subversions)[196].

- Un recueil des *ḥadīṯ*-s sur le butin : *Kitāb al-ġulūl wa-l-taḥḏīr min-hu* (Livre de la fraude et de l'avertissement contre elle)[197].
- Une abréviation du recueil des *ḥadīṯ*-s du *Ṣaḥīḥ* de Muslim (m. 870) : *Iḫtiṣār Muslim*[198].
- Des traités de *fiqh* sur l'interdiction de boire le vin[199].
- Une lettre de 'Abd al-Mu'min aux Kazūla, qui comprend la lettre dite ''bien composée'' (*al-risāla al-munaẓẓama*) d'Ibn Tūmart et un *post-scriptum* toujours du calife[200]. Elle a été composée 23 ans après le début du commandement d'Ibn Tūmart[201], donc probablement en 538 H. (1143-1144).
- Un livre sur le *ǧihād* dont certaines sections datent du règne du calife Abū Ya'qūb et d'autres du calife al-Manṣūr[202].

La présentation des contenus du ''Livre'' montre clairement qu'il ne s'agit pas d'une œuvre écrite, et peut-être même pas partiellement conçue, par Ibn Tūmart. Comme le suggère le titre du manuscrit de Paris, *A'azz mā yuṭlab* est le recueil de ''notes'' ou ''commentaires'' probablement donnés en berbère par Ibn Tūmart, selon le dicté du premier calife almohade 'Abd al-Mu'min (m. 1163). L'un d'entre eux, relatif à la tradition (*al-sam'*) en tant que voie de la science, résulte explicitement avoir été donné dans le « *ribāṭ* des Harġa » en 515 H[203]. L'intervention d'un sujet externe est clairement présente et signalée dans le texte par la référence à Ibn Tūmart à la troisième personne.

La date exacte de composition de ce livre demeure inconnue, mais on peut tenter de délimiter un intervalle probable de rédaction. Les éléments à notre disposition sont les suivants : les deux manuscrits connus constituent un témoignage tardif ; 'Abd al-Mu'min meurt en 1163 ; la première attestation de l'existence de ce « livre » (*kitāb*) est fournie par *al-Mann* de Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt la plaçant en 560 H. (1164-1165)[204] ; al-Bayḏaq, peut-être mort autour du 548 H. (1153-1154), ne le

[196] Ibn Tūmart, *A'azz mā yuṭlab*, cit., pp. 240-241.
[197] Ivi, pp. 333-345.
[198] Ivi, pp. 299-331. Il ne faut pas confondre ce texte avec celui transmis par le manuscrit 403 de la Bibliothèque Ibn Yūsuf de Marrakech.
[199] Ivi, pp. 347-357. Ces textes résultent explicitement d'une dictée.
[200] Ivi, pp. 255-265. Ces textes sont absents dans le manuscrit de Paris.
[201] Ivi, p. 256.
[202] Ivi, pp. 359-422.
[203] Ivi, p. 30. Le commentateur anonyme Abū Bakr confirme également le rôle de 'Abd al-Mu'min dans la rédaction de ce livre : cf. le deuxième chapitre de cette thèse.
[204] Ibn Sahib al-Salat, *al-Mann*, cit., pp. 161-162 (H.M. p. 60).

mentionne jamais[205]. Tout cela suggère que la date probable de rédaction doit être située entre 1153 et 1163, et plus précisément – nous conjecturons – après la mort des frères d'Ibn Tūmart en 551 H. (1156), à un moment où 'Abd al-Mu'min pouvait incontestablement disposer de l'héritage et de la pensée du Mahdī[206].

Quant à *al-'Aqīda* et *al-Muršida*, on possède des indications claires montrant qu'elles précèdent la composition de *A'azz mā yuṭlab*. En effet, la première attestation de leur existence se trouve dans une lettre califienne de 'Abd al-Mu'min, connue sous le titre de *Risālat al-fuṣūl* (Lettre aux paragraphes) et rédigée entre 1147 et 1158[207], où l'on lit :

> Il est commandé à ceux qui comprennent et parlent la langue occidentale[208] de lire le *tawḥīd* dans cette langue, depuis le début jusqu'à sa dernière affirmation sur les miracles, de le mémoriser, de le comprendre, de persister et de s'engager dans sa lecture.
> Il est commandé aux *ṭalabat al-ḥaḍr* et à leurs semblables (*wa-man fī ma'nā-hum*)[209] de lire les professions de foi (*al-'aqā'id*), de les mémoriser, de s'engager mutuellement (*ta'āhudi-hā*) sur la voie de leur compréhension (*al-tafahhum*), de leur éclaircissement (*al-tabayyum*), de leur considération (*al-tanabbuh*) et de leur réflexion (*al-tabaṣṣur*).

[205] Il est bien curieux qu'un partisan aussi fervent du Mahdī ne mentionne la composition d'aucune œuvre, à l'exception de l'épitre "bien composée" (*al-risāla al-munaẓẓama*) qui figure dans la chronologie finale : cf. al-Bayḍaq, *Tārīḫ al-Muwaḥḥidīn*, cit., p. 132 (L.P. p. 223).

[206] Une première tentative des frères, ou des neveux, d'Ibn Tūmart de se débarrasser de 'Abd al-Mu'min a lieu avec la collaboration de Yaṣlāsan, l'un des Harġa et membre de *ahl al-dār*, en 547 H. (1153), après la victorieuse bataille de Sérif contre les Arabes,: elle échoue, Yaṣlāsan est exécuté et ils sont contraints de résider à Fès. Une seconde tentative a lieu en 551 H. (1156) quand, peu après la nomination du fils ainé de 'Abd al-Mu'min, Muḥammad, à héritier présomptif, ils tentent un coup d'état : cette foi le calife opte pour leur exécution. Cf. R. Le Tourneau, *Du mouvement almohade à la dynastie mu'minide : la révolte des frères d'Ibn Tūmart de 1153 à 1156*, in *Mélanges d'histoire et d'archéologie de l'Occident musulman. Tome II : Hommage à Georges Marçais*, Imprimerie officielle du Gouvernement général de l'Algérie, Alger 1957, pp. 111-116; Ali Merad, *'Abd al-Mu'min à la conquête de l'Afrique du Nord (1130-1163)*, in "Annales de l'Institut d'études orientales", vol. 15 (1957), pp. 109-163, pp. 134-152 ; Huici Miranda, *Historia política*, cit., vol. 1, pp. 167-173.

[207] Les deux manuscrits qui la transmettent – l'un privé de G. Colin, dont nous ignorons l'emplacement actuel, et l'autre, très lacunaire, le manuscrit du *legajo* 1919 de l'Escorial déjà cité – divergent quant au destinataire et à la datation : selon le premier, la lettre date 3 *rabī' al-awwal* 556 H. (2 mars 1161), est adressée aux *ṭalaba* de Béjaïa et est attribuée à la plume du secrétaire Abū Ğa'far Ibn 'Aṭiyya (au service des Almohades entre 541 et 553H., 1147-1158, date de sa mort) ; d'après le second, la lettre, qui n'est pas datée, est adressée aux *ṭalaba* de Gibraltar, donc nécessairement après 555 H. (1160). Pour résoudre ce problème de chronologie, Lévi-Provençal propose de considérer cette lettre comme une sorte de « vade-mecum pour les nouveaux ralliés au mouvement almohade » que l'on répétait à chaque fois que l'on s'adressait à de nouvelles populations soumises, avec un simple changement de lieu d'origine, date et destinataire. Cf. É. Lévi-Provençal, *Un recueil de lettres officielles almohades. Étude diplomatique et historique*, in "Hespéris. Archives berbères et bulletin de l'Institut des hautes-études marocaines", vol. 28 (1941), pp. 1-80, p. 49 (n. XXIII). Pour un schéma général de cette lettre, cf. *Documents inédits*, cit., pp. 21-24 du texte français.

[208] Lévi-Provençal, qui a édité cette lettre à deux reprises, a lu "*al-lisān al-'arabī*" la première fois et "*al-lisān al-ġarbī*" (entièrement vocalisé) la deuxième, sans signaler cette discrépance. Pourtant, dans ses deux analyses de cette lettre, il ne fait aucune mention de la langue occidentale/berbère. 'Azzāwī qui, de son propre aveu, n'a jamais pu avoir accès au manuscrit de Colin (cf. 'Azzāwī, *Rasā'il sulṭāniyya*, cit., vol. 1, p. 7) rapporte "*al-lisān al-ġarbī* ", sans mentionner la discrépance. Il est probable que la leçon correcte soit effectivement "*al-ġarbī*".

[209] L'intuition de Fricaud, *Les ṭalaba*, cit., p. 349, selon lequel cette expression désigne les *ṭalabat al-muwaḥḥidīn* nous semble bien plausible. M. Ghouirgate, *Al-lisān al-ġarbī ou la langue des Almohades*, in D. Valérian, C. Aillet, A. Amara, S. Cheny (études réunies par), *Les Berbères entre Maghreb et Mashreq (VIIe-XVe siècle)*, Casa de Velázquez, Madrid 2021, pp. 137-149, p. 141, est moins spécifique et traduit par "consorts", en expliquant qu'il s'agit des autres Almohades de condition.

> Le peuple (*al-ʻāmma*) et ceux qui sont dans les maisons (*al-diyār*)[210] sont obligés (*yalzām*) de lire la profession de foi (*al-ʻaqīda*) qui débute [par les mots] « Sachez – que Dieu nous guide et vous assiste », de la mémoriser et de la comprendre. Cette obligation (*al-ilzām*) concerne les hommes et les femmes, les hommes libres et les esclaves, et toute personne juridiquement responsable (*al-taklīf*)[211], car aucun acte de leur part n'est valable et aucune affirmation de leur part n'est acceptable sans la connaissance du *tawḥīd*. Quiconque ne connaît pas l'envoyeur n'assent ni à lui ni à [son] message. Et quiconque parvient à une telle condition est tombé dans les abîmes de l'égarement. S'il ne se dépêche pas de s'en débarrasser et de s'en séparer par la science du [*tawḥīd*], alors le jugement du Livre doit lui être appliqué, et sans aucun doute il n'y aura pas d'hésitation [de notre part] à verser son sang.[212]

Ce témoignage permet de tirer des conclusions fort intéressantes. Tout d'abord, on remarquera que *al-tawḥīd* n'est rien d'autre que *al-ʻAqīda*, car il s'agit de la seule profession de foi survivante qui se termine par une section sur les miracles, *Tawḥīd al-Bārī* et *al-Muršida* en étant dépourvues. Le deuxième texte auquel la lettre fait explicitement référence en citant son début est *al-Muršida*, tandis que *Tawḥīd al-Bārī* n'est pas mentionné. Aux *ṭalaba*, à savoir l'élite doctrinale de l'État almohade, il est commandé de connaître *al-ʻaqā'id*, de se réunir afin de les étudier, de les mémoriser et, surtout, de parvenir à leur compréhension complète. L'identification exacte de ces œuvres demeure cependant problématique : on ne peut pas supposer que la référence se limite à *al-ʻAqīda* et à *al-Muršida*, car, dans ce cas, l'auteur aurait utilisé la forme duale du pluriel. Faut-il entendre *al-ʻAqīda*, *Tawḥīd al-Bārī* et *al-Muršida* ? Ou faut-il inclure d'autres textes encore ? Rien ne permet de trancher la question. En revanche, au peuple il est explicitement commandé de lire et mémoriser uniquement *al-Muršida*.

[210] Lévi-Provençal dans *Documents inédits*, cit., p. 23, suggère comme traduction interprétative « la population des gynécées ». Quant à la traduction proposée par Ghouirgate, *Al-lisān al-ġarbī*, cit., p. 141, « le commun a pour obligation, sur son lieu de résidence », elle n'est pas précise.
[211] La traduction offerte par Ghouirgate, *Al-lisān al-ġarbī*, cit., p. 141, « ainsi que tous ceux qui espèrent briguer une charge », n'est pas correcte.
[212] *Documents inédits*, cit., pp. 139-140 du texte arabe ; *Maǧmūʻ rasā'il muwaḥḥidiyya*, cit., p. 132 (n. 23); ʻAzzāwī, *Rasā'il sulṭāniyya*, cit., vol. 1, p. 177 (n. 38).

1.4) Les points de désaccord : l'afférence théologique et le mahdisme.

La nature hétérogène du ''Livre'' d'Ibn Tūmart a suscité des doutes chez les chercheurs quant à la possibilité que certaines doctrines qui y figurent lui aient été attribuées après sa mort. Les deux points principaux de discussion sont l'orientation théologique de sa pensée et la nature et l'évolution du mahdisme.

À l'avis de Madeleine Fletcher, il faut opérer une division entre ce que l'on peut appeler une première ''période berbère'' et une seconde ''période andalouse'' des Almohades, où la seconde se distinguerait par un degré plus élevé de rationalisation du dogme, par un déclassement d'Ibn Tūmart de Mahdī eschatologique à dernier des rénovateurs de l'Islam, et par une moindre importance accordée aux miracles. Des traces des deux périodes demeureraient dans le ''Livre'' d'Ibn Tūmart, ce qui expliquerait la présence de contradictions internes dans le texte. Le premier sujet concerne la différence doctrinale entre *al-ʿAqīda* et *Tawḥīd al-Bārī*, qui sont les seuls textes théologiques analysés. À l'avis de Fletcher, *Tawḥīd al-Bārī* constituerait la profession de foi originale et authentique d'Ibn Tūmart, dans laquelle il soutiendrait une position modérément mu'tazilite sur les attributs divins et déclarerait ouvertement un monisme panthéistique. Quant à *al-ʿAqīda*, elle témoignerait clairement de la « tendance rationalisante typique de la deuxième génération des Almohades » et refléterait la popularité croissante de l'aš'arisme au cours du XII^{ème} siècle. Contrairement à *Tawḥīd al-Bārī*, Ibn Tūmart défendrait ici une position clairement aš'arite sur les attributs divins et se limiterait à suggérer un certain degré de monisme panthéistique. *al-ʿAqīda* serait donc le fruit d'une révision de la pensée d'Ibn Tūmart qui aurait eu lieu vers 1183, date de copie du manuscrit, et qui pourrait même être attribuée à la plume d'Ibn Rušd (*sic !*). Mais en même temps, *al-ʿAqīda* comporterait des passages remontant catégoriquement à la période berbère, comme l'affirmation de la réalité des miracles, qui aurait été plus tard niée dans le premier des traités du ''Livre''. Finalement, la même contraposition entre une société berbère primitive et magique et une société andalouse urbanisée et avancée est à l'œuvre dans la question de l'effacement du mahdisme, car l'absence de référence à ce thème dans *al-ʿAqīda* reflèterait, selon Fletcher, « l'hésitation de l'élite andalouse »[213]. Comme nous essayerons d'expliquer par la suite, notre position est totalement opposée à celle-ci : *al-ʿAqīda*, qui est la véritable profession de foi d'Ibn Tūmart, montre une position clairement anti-aš'arite par rapport à *Tawḥīd al-Bārī* ; la

[213] M. Fletcher, *The Almohad Tawhīd: Theology which relies on Logic*, in "Numen", vol. 38, n. 1 (1991), pp. 110-127; Id., *al-Andalus and North Africa in the Almohad Ideology*, in Salma Khadra Jayyusi (edited by), *The legacy of Muslim Spain*, Brill, Leiden-New York-Köln 1992, pp. 235-258. Cf. la critique de Urvoy, *Raison et conviction*, cit., pp. 35-36, 42-50.

divergence présumée sur la question des miracles n'existe simplement pas ; les indices disponibles donnent à penser que le mahdisme ne disparaît pas si facilement en al-Andalus.

L'opinion de Maribel Fierro renverse la thèse de Fletcher. Selon elle, le mahdisme ne s'évanouit pas avec le contact progressif avec l'al-Andalus, mais plutôt, l'implication des Almohades en al-Andalus – où, comme elle rappelle, ils n'avaient pas été invités, contrairement aux Almoravides – a engendré la formulation ou la reformulation d'une doctrine mahdiste, destinée à fournir une justification politico-religieuse aux grands changements que les Almohades tentèrent d'introduire : la lutte contre le malikisme d'époque almoravide centré sur la casuistique du droit et la création d'une nouvelle élite culturelle, les *ṭalaba*. Comme elle l'écrit, « même s'il se peut que la solution mahdiste ait été fortement présente aux origines du mouvement almohade, j'incline à penser qu'elle ne s'est fixée sous la forme que nous connaissons qu'au moment de la conquête d'al-Andalus »[214]. Il s'ensuit que les chapitres sur le Mahdī présents dans le "Livre" d'Ibn Tūmart seraient donc l'œuvre de 'Abd al-Mu'min et qu'une véritable réécriture des origines aurait été envisagée.

Fierro rattache, en outre, le thème du mahdisme à une possible influence chiite (fatimide) sur l'almohadisme, qu'elle décrit comme une progressive « sunnisation du chiisme »[215]. Selon 'Abd al-Mağīd al-Nağğār, par contre, si la théorie de l'imamat chez Ibn Tūmart reflète sa tendance chiite – en raison du fait que l'imamat se configure davantage comme un principe de la religion que comme une dérivation –, sa théorie de l'infaillibilité est globalement plus proche du sunnisme et correspond aux conditions stipulées pour l'imām[216]. L'opinion opposée est soutenue par Dominique Urvoy et Vincent Cornell, suivis par Pascal Buresi et Mehdi Ghouirgate[217], ainsi que par Thomas Nagel[218], qui estiment que l'almohadisme n'a rien à voir avec le chiisme. Selon Urvoy, la conception du Mahdī « n'a aucune fonction de révélation », mais elle est purement pratique[219].

---

[214] M. Fierro, *The Mahdī Ibn Tūmart and al-Andalus: The Construction of Almohad Legitimacy* (2001, translated by Ed McAllister), in Ead., *The Almohad Revolution. Politics and Religion in the Islamic West during the Twelfth-Thirteenth Centuries*, Farnham, Ashgate 2012, III. Voir aussi la critique de M. García-Arenal, *Messianism and Puritanical Reform. Mahdīs of the Muslim West*, translated from Spanish by M. Beagles, Brill, Leiden-Boston 2006, pp. 190-192.

[215] M. Fierro, *The Almohads and the Fatimids* (2010), in Ead., "*The Almohad Revolution. Politics and Religion in the Islamic West during the Twelfth-Thirteenth Centuries*, Farnham, Ashgate 2012, IV.

[216] al-Nağğār, *al-Mahdī ibn Tūmart*, cit., pp. 235-238, 247-253.

[217] Buresi & Ghouirgate, *Histoire du Maghreb*, cit., pp. 58-59 : l'adoption de la couleur blanche des Omeyyades pour leurs bannières, la tentative de rétablir Cordoue en tant que capitale d'al-Andalus et l'invention de la relique d'un Coran censé avoir été écrit par le calife 'Uṯmān sont des signes évidents de leur orthodoxie sunnite.

[218] T. Nagel, *Le mahdisme d'Ibn Tumart et d'Ibn Qasi: une analyse phénoménologique*, in "Mahdisme et millénarisme en Islam, Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée", vol. 91-94 (2000), pp. 125-136, p. 134 : « le mahdisme almohadien marque donc une position intermédiaire entre la pensée chiliastique, dont les traits les plus précis se développèrent dans l'eschatologie chiite, et le culte des saints d'origine sunnite. Nous le constatons d'un point de vue purement phénoménologique. Les Almohades n'étaient pas des chiites : ils se servaient des formules chiites uniquement pour donner plus de vigueur à leur propagande chez les tribus berbères ».

[219] Urvoy, *Raison et conviction*, cit., p. 34.

Selon Cornell, il n'y a pas de grandes différences entre le Mahdī des Almohades et le *muǧaddid* qui, selon la tradition, viendrait vivifier la religion une fois par siècle : en l'absence d'un aspect ésotérique, Ibn Tūmart ne serait rien d'autre qu'une personne intellectuellement et spirituellement *plus qualifiée* pour interpréter les ordres de Dieu pour la communauté musulmane[220]. Une récente tentative de lecture unitaire de *A'azz mā yuṭlab* par Daniel Watling soutient, en revanche, que les doctrines de l'imamat et du mahdisme d'Ibn Tūmart sont les développements logiques de son rejet de la doctrine selon laquelle chaque savant qui s'efforce est dans le vrai[221].

Il ne sera pas de notre intention, dans les pages qui suivent, de tenter une reconstruction de l'évolution du mahdisme, qui constitue l'élément le plus caractéristique ainsi que l'aspect le moins clair de l'almohadisme. Il s'agit d'une tâche assez difficile qu'il vaudrait mieux réserver à d'autres occasions, d'autant plus qu'aucune trace du mahdisme ne se trouve dans la section théologique du "Livre" d'Ibn Tūmart[222]. Néanmoins, en vue de ce que nous devrons discuter plus loin, il sera bon d'élucider certains aspects circonstanciels et d'en tirer des conclusions à titre provisoire.

1. Nulle part dans les textes conservés Ibn Tūmart ne déclare ouvertement être le Mahdī attendu[223].

2. Ibn Tūmart n'est rien de plus qu'un « mahdī qui a réussi », selon la terminologie de Halima Ferhat, dans une époque spirituellement et inter-confessionnellement féconde pour accueillir de telles figures[224]. Si ce n'avait été pour le génie militaire et organisationnel de 'Abd al-Mu'min, peut-être qu'aujourd'hui on ne se souviendrait d'Ibn Tūmart que comme d'un des nombreux rebelles contre le pouvoir almoravide.

3. Apparemment, la prétention au mahdisme d'Ibn Tūmart date au moins de la conquête almohade de Marrakech en 1147, comme en témoigne la révolte d'Ibn Hūd al-Māssī, dont

[220] V. J. Cornell, *Understanding is the Mother of Ability: Responsibility and Action in the Doctrine of Ibn Tūmart*, in "Studia Islamica", n. 66 (1987), pp. 71-103, pp. 101-103. Sur le *muǧaddid*, cf. E. Landau-Tasseron, *The "Cyclical Reform": A Study of the* mujaddid *Tradition*, in "Studia Islamica", n. 70 (1989), p. 79-117.
[221] Watling, *The Dearest Desire*, cit., pp. 353-423. Un autre auteur qui propose de lier étroitement le mahdisme à la doctrine, cette fois théologique, d'Ibn Tūmart est A. Laroui, *Sur le Mahdisme d'Ibn Tumart*, in A. Kaddouri (coordonné par), *Mahdisme. Crise et changement dans l'histoire du Maroc*, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rabat, Casablanca 1994, pp. 9-13.
[222] Des explications possibles de ce fait dans Fletcher, *al-Andalus and North Africa*, cit., pp. 243-244, à consulter avec précaution; Watling, *The Dearest Desire*, cit., pp. 349-351.
[223] La seule exception est un document daté de la fin du mois de *ramaḍān* de l'année 511 H. (1118) et consulté par Ibn al-Qaṭṭān, *Naẓm al-ǧumān*, cit., p. 89 (L.P. p. 370 ; A. p. 40), où Ibn Tūmart aurait affirmé d'être le Mahdī de la dernière heure. Ce document est bien sûr apocryphe.
[224] H. Ferhat, *Le Maghreb aux XII*ème *et XIII*ème *siècles: les siècles de la foi*, Wallada, Casablanca, s.d. (1993), pp. 166-170. M. García-Arenal, *Messianisme juif aux temps des* mahdī-*s*, in M. Fierro (actas reunidas y presentadas por), *Judíos y musulmanes en al-Ándalus y el Magreb. Contactos intelectuales seminario celebrado en la Casa de Velázquez (20-21 de febrero de 1997)*, Casa de Velázquez, Madrid 2002, pp. 211-229.

le caractère manifestement anti-mahdiste est évident dans son appellatif d'al-Hādī (celui qui dirige)[225].

4. La plupart des théologiens marocains réfutent, implicitement ou explicitement, l'infaillibilité et le mahdisme d'Ibn Tūmart[226]. Ce champ de recherche mérite cependant d'être étudié de plus près, au fur et à mesure que de nouveaux manuscrits voient le jour.

5. Au moins au niveau officiel des apparences, le mahdisme ne semble pas s'effacer très rapidement en al-Andalus, comme en témoignent les commentaires d'Ibn Rušd et d'Ibn Ṭumlūs au *Poème sur la médicine* d'Ibn Sīnā, où ils se réfèrent à Ibn Tūmart avec le titre honorifique courant de ''al-Imām al-Mahdī''. Cela n'empêche toutefois pas Ibn Rušd de relativiser et donc confiner certains enseignements du Mahdī à son époque. Ce point sera traité dans le dernier chapitre de cette thèse.

6. Une certaine opposition mahdiste, mêlée à des revendications de nature peut-être sociale, persiste pendant le califat des Almohades, mais elle ne semble plus dirigée contre Ibn Tūmart. On ne retiendra que deux exemples, les plus proches de l'époque d'Ibn Rušd. Au cours du règne d'al-Manṣūr, se soulève en 1190 le ''mahdī-polymorphe'' al-Ǧazīrī qui, d'après Ibn Sa'īd, a comme but de « revitaliser la *sunna* du Mahdī de l'Occident » (*yuḥyī sunnat Mahdī al-ġarb*) et accuse les compagnons d'Ibn Tūmart d'avoir modifié son commandement (*za'ama an aṣḥāba-hu ġayyarū amr-hu*)[227]. Au cours du règne d'al-Nāṣir, par contre, c'est un homme de confiance d'Ibn Rušd, Ibn al-Faras (m. 600-601 H./1203-1205), qui se soulève contre les Banū 'Abd al-Mu'min en se proclamant al-Qaḥṭānī et en les accusant, d'après al-Maqqarī, d'« avoir modifié le plan de leur Mahdī et transformé le califat en un règne [dynastique], d'être à l'aise dans le luxe, d'avoir négligé le droit de [leurs] sujets » (*ġayyarū rasm Mahdī-him wa-ṣayyarū al-ẖilāfa mulk^{an} wa-tawassa'ū fī l-rafāha wa-ahmalū ḥaqq al-ra'iyya*)[228].

---

[225] Cf. Huici Miranda, *Historia política*, cit., vol. 1, pp. 146-150; Merad, *'Abd al-Mu'min*, cit., pp. 123-126; Ferhat, *Le Maghreb*, cit., pp. 170-172; García-Arenal, *Messianism*, cit., pp. 193-195.

[226] Zahrī, *al-Maṣādir al-maġribiyya*, cit., vol. 1, p. 127; J. Thiele, *Facing the Mahdī's True Belief : Abū 'Amr al-Salālijī's Ash'arite Creed and the Almohads' Claim to Religious Authority*, in ''al-'Uṣūr al-Wusṭā'', v. 26 (2018), pp. 96-112.

[227] Ibn Sa'īd, *al-Muġrib fī ḥūlà al-Maġrib*, ḥaqqaqa-hu wa-'allaqa 'alay-hi Šawqī Ḍayf, tab'a ṯāniyya munaqqaha, Dār al-ma'āfir bi-Miṣr, al-Qāhira 1964^2, 2 vols., vol. 1, p. 323 (n. 231). Cf. aussi Huici Miranda, *Historia política*, cit., vol. 1, pp. 352-353; Ferhat, *Le Maghreb*, cit., pp. 172-173, García-Arenal, *Messianism*, cit., p. 201.

[228] al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭībb min ġuṣn al-Andalus al-raṭīb*, ḥaqqaqa-hu Iḥsān 'Abbās, Dār al-Ṣādir, Bayrūt 1968, 8 vols., vol. 4, p. 66 (n. 16). al-Tādilī nous informe qu'Ibn al-Faras est envoyé par Ibn Rušd à Marrakech pour se renseigner sur les doctrines du sufi Abū l-'Abbās al-Sabtī, mais il ne mentionne pas sa révolte contre les Almohades : cf. al-Tādilī, *al-Tašawwuf ilà riǧāl al-tašawwuf wa-aẖbār Abī al-'Abbās al-Sabtī*, taḥqīq Aḥmad al-Tawfīq, al-Manšūrāt kulliyyat al-adāb bi-l-Ribāṭ, al-Ribāṭ 1997^2, pp. 453-454, et sa traduction française Id., *Regard sur le temps*

7. Le premier calife censé avoir éprouvé un doute sérieux à l'égard de l'infaillibilité d'Ibn Tūmart est al-Manṣūr[229], alors que le reniement officiel et public est l'œuvre de son fils, le calife Abū l-'Alā Idrīs al-Ma'mūn. Dans une lettre conservée dans les chroniques *al-Bayān* et *al-Ḥulal* et adressée aux *ṭalaba*, aux notables et au peuple entier, qu'il écrit en 626 H. (1228) depuis Marrakech, après s'être emparé du pouvoir, il accuse Ibn Tūmart de ne pas être le Mahdī eschatologique :

> Il n'y a d'autre Mahdī que 'Īsà (Jesus), fils de Marie, qui a été appelé "Mahdī" seulement parce qu'il a parlé du bon chemin [à suivre]. [Par contre,] celle [d'Ibn Tūmart] est une innovation blâmable que nous venons d'éliminer et Dieu nous soutient dans la mission qu'Il nous a confiée. Nous avons éliminé la formule de l'infaillibilité de celui dont l'infaillibilité n'est pas démontrée et, ainsi, nous lui avons enlevé son signe [distinctif]. Elle est donc abolie, irrévocablement reniée, effacée et non démontrée.
>
> Déjà notre Seigneur al-Manṣūr – que Dieu soit satisfait de lui – avait envisagé de déclarer ce que nous avons déclaré maintenant et d'arranger pour la communauté musulmane la fausse attribution (*al-ḫarq*)[230] [du mahdisme d'Ibn Tūmart] que nous avons arrangée, mais son espoir ne l'a pas soutenu en cela. Sa mort ne lui a pas donné d'issue et il s'est présenté devant son Seigneur [Dieu] avec intention sincère et conscience pure[231].

Sous le règne de son fils, nommé al-Rašīd, et plus précisément en 632 H. (1234), l'orthodoxie almohade est rétablie après des négociations[232].

---

des soufis. Vie des saints du sud marocain des V^e, VI^e, VII^e siècle de l'hégire, texte arabe établi, annoté et présenté par Ahmed Toufiq, traduction de l'arabe par Maurice de Fenoyl, EDDIF-UNESCO, Casablanca-Paris 1995, p. 327. Cf. aussi Huici Miranda, *Historia política*, cit., vol. 2, pp. 394-395 ; Ferhat, *Le Maghreb*, cit., pp. 173-174 ; García-Arenal, *Messianism*, cit., pp. 200-201.

[229] D'après le récit d'al-Marrékoshí, *The History of the Almohades*, cit. pp. 211-212 (F. pp. 252-253 ; H.M. 242-243) et la lettre d'al-Ma'mūn qui suit.

[230] Notre traduction se base sur le parallélisme avec Cor. 6 : 100.

[231] Ibn 'Iḏārī, *al-Bayān al-muġrib*, cit., vol. 3, pp. 406-407 (H.M. 1953 vol. 1, p. 319). La version imprimée d'*al-Ḥulal* présente des variantes qui n'affectent pourtant pas la teneur générale du texte ici traduit : cf. *al-Ḥulal*, cit., pp. 164-165 (H.M. pp. 192-193, qui suit en réalité le texte d'Ibn 'Iḏārī). Il est aussi à remarquer que seulement certains manuscrits de cet ouvrage contiennent la lettre califienne : Fondation du Roi Abdul-Aziz Al Saoud de Casablanca, n. 961 (ff. 97r-97v) ; Bibliothèque Royale de Rabat, n. 3674 (ff. 22v-23r) et n. 4027 (f. 42v) ; Bibliothèque Nationale de Tunisie, n. 4077 (ff. 48r-48v) et n. 9796 (ff. 109v-110v) ; Academia das ciências de Lisboa, Série Vermelha, n. 85 (ff. 7r-8v), parmi ceux que nous avons pu consulter. Elle n'est pas présente dans les manuscrits suivants : University of Leiden, Or. 24 (f. 76r) ; Bibliothèque Nationale de France, Arabe 1873 (p. 125) ; Bibliothèque Nationale de Tunisie, n. 209 (f. 66r) et n. 9270 (f. 84v). Cf. aussi 'Azzāwī, *Rasā'il sulṭāniyya*, cit., vol. 2, pp. 144-145 (n. 180).

[232] Ibn 'Iḏārī, *al-Bayān al-muġrib*, cit., vol. 3, pp. 442-443 (H.M. 1954 vol. 2, pp. 51-53). Sur tout cela, cf. Huici Miranda, *Historia política*, cit., vol. 1, pp. 386-388 ; R. Le Tourneau, *Sur la disparition de la doctrine almohade*, in "Studia Islamica", n. 32 (1970), pp. 193-201 ; Ferhat, *Le Maghreb*, cit., pp. 91-99, 109-126 ; García-Arenal, *Messianism*, cit., pp. 197-200 ; Kably, *Société, pouvoir et religion*, cit., pp. 15-34 ; Ghouirgate, *Les empires berbères*, cit., pp. 116-117.

8. Siècles après la disparition de l'Empire almohade, la mémoire d'Ibn Tūmart persiste au Maroc. Une *fatwà* recueillie dans la collection d'al-Wanšarīsī (m. 1508) et datable au XIV^{e}-XV^{e} siècle nous renseigne sur l'existence d'une secte de la tribu des Gaznāya à Tāzā qui « se sépare de la communauté musulmane (*al-ǧamā'a*) en déclarant infidèles les musulmans, […] en affirmant que celui qui ne croit pas dans le Mahdī Ibn Tūmart est un infidèle, en préférant [Ibn Tūmart] aux [califes] Abū Bakr et 'Umar, en soutenant que celui qui ne connaît les douze chapitres du *Tawḥīd* est un infidèle […]»[233]. Fait intéressant, cette secte est à son tour déclarée infidèle car, parmi d'autres accusations, elle « nie les attributs [divins], selon ce que l'on raconte à leur égard » (*yunkirūna al-sifāt fī-mā ḥukiya 'an-hum*)[234]. Dans les mêmes années, Ibn Ḫaldūn nous témoigne de l'existence d'un véritable culte d'Ibn Tūmart à Tīnmal[235], alors qu'un siècle plus tard, Léon l'Africain, bien qu'il nous confirme la présence du tombeau du Mahdī, ne mentionne que l'inclination des habitants de Tīnmal à suivre sa doctrine en théologie[236].

[233] al-Wanšarīsī, *al-Mi'yār al-mu'rib wa-l-ǧāmi' al-muġrib 'an fatāwī ahl Ifrīqiyya wa-l-Andalus wa-l-Maġrib*, bi-išrāf Muḥammad Ḥağī, Wizārat al-awqāf wa-l-šu'ūn al-islāmiyya li-l-Mamlaka al-maġribiyya-Dār al-ġarb al-islāmī, al-Ribāṭ-Bayrūt 1981, 13 vols., vol. 2, p. 453.
[234] Ivi, p. 460.
[235] Ibn Ḫaldūn, *Tārīḫ*, cit., vol. 6, p. 360 (C. vol. 2, p. 423): « Le tombeau du Mahdî se trouve jusqu'à nos jours dans leur pays [Tīnmal], entouré, comme autrefois, de vénération et de respect. On y récite encore le Coran matin et soir, les pèlerins continuent à y affluer, on y voit toujours des portiers chargés d'y introduire les visiteurs étrangers, afin de faciliter l'entrée, de maintenir l'atmosphère de solennité et d'organiser la réception des aumônes conformément aux usages qui étaient pratiqués à l'époque de l'État almohade. Les Tînmellel, ainsi que tous les autres Msmûda, sont convaincus que leur pouvoir renaîtra un jour, que l'État almohade dominera les habitants de l'Orient et de l'Occident et remplira toute la terre, ainsi que l'avait promis le Mahdî. Ils accordent à cette promesse une foi entière et ne la mettent jamais en doute » (trad. de Cheddadi).
[236] Leone l'Africano, *Africa*, a cura di A. Donnini, Roma nel Rinascimento, Roma 2023, 3 vols,., vol. 2, p. 354: « ivi [à Tīnmal] sonno seppelliti el Mahdi predicatore et il suo discipolo Habdulmumen. Et li habitatori sonno malegna gente: se reputano ipsi medesimi, et tengonose, docti et tutti sonno dediti allo studio di la theologia secondo la opinione del dicto predicatore, quale è reputato appresso de li altri per heretico et malegno, et quando vedono un forestero, vogliono disputare con ipso » (MS. V.E. 953 de la Biblioteca Nazionale Centrale "Vittorio Emanuele II" di Roma, f. 79r). Pour l'édition Ramusio de ce passage, cf. ivi, vol. 3, p. 903. En général, sur ce thème, cf. Ghouirgate, *Les empires berbères*, cit., pp. 24-36.

1.5) La pensée théologique d'Ibn Tūmart.

Le ''Livre'' d'Ibn Tūmart s'ouvre en affirmant que la chose la plus précieuse que l'on recherche est la science, définie comme « une lumière dans le cœur en vertu de quoi on distingue les essences et les propriétés (*tatamayyazu bi-hi al-ḥaqā'iq wa-l-ḫaṣā'iṣ*) », que Dieu a rendue la cause de la bonne guide qui conduit à toute sorte de bien dans ce monde et dans l'autre[237]. En effet, comme on lit dans *al-'Aqīda* (ch. I) et dans *al-'Ibāda*, si d'une part c'est en vertu de la science que la foi (*al-īmān*) et la sincérité (*al-iḫlāṣ*) et donc l'acte d'adoration (*al-'ibāda*) en soi sont valides, d'autre part la recherche de la science ne peut se réaliser que dans le cadre de la Loi divine et avec la permission de Dieu[238].

Cette science ainsi définie est, tout d'abord, la science du *tawḥīd*, le premier des cinq piliers de l'Islam. Or, s'agissant d'un objet dont nous ne faisons pas expérience, parmi les trois voies (*ṭuruq*) selon lesquelles se divise la science – la sensation (*al-ḥass*), la raison (*al-'aql*) et la tradition (*sam'* : Coran, Sunna et consensus) –, la seule qui puisse être suivie pour parvenir à la connaissance de l'unicité divine est la raison[239]. Comme le Mahdī l'explique dans *al-Kalām fī l-'ilm*[240], la raison se divise en ce qui est nécessaire (*al-wāǧib*), ce qui est impossible et ce qui est possible. Le nécessaire, à son tour, concerne (a) la délimitation des essences (*inḥiṣār al-ḥaqā'iq*), à savoir la distinction ontologique des existants ; (b) la cohérence des essences (*iṭṭirād-hā*), à savoir l'absence de contradictions parmi leurs propriétés ; (c) la spécification des essences par leurs jugements (*iḫtiṣāṣu-hā bi-aḥkām-hā*), à savoir l'attribution de leurs propriétés nécessaires. L'impossible concerne, en revanche, (a) le renversement des essences (*qalb al-ḥaqā'iq*) ; (b) la destruction des essences (*naqḍ al-ḥaqā'iq*) ; (c) l'invalidation de la limite (*buṭlān al-ḥaṣr*)[241]. Finalement, le

[237] Ibn Tūmart, *A'azz mā yuṭlab*, cit., pp. 29-30. Cf. aussi ivi, p. 42: « la signification de science et sa définition est la clarté des essences dans l'âme », et p. 273 : « la science est une lumière de la part de Dieu, par laquelle Il dirige [sur la bonne voie] qui Il veut ». La référence coranique est Cor. 42 : 52.

[238] Ibn Tūmart, *al-'Ibāda*, p. 205 ; Id., *al-'Aqīda*, p. 214 : « l'acte d'adoration n'est pas valide sans la foi et la sincérité, et la foi et la sincérité [ne sont pas valides] sans la science, et la science sans la recherche (*al-ṭalab*), la recherche sans la volonté (*al-irāda*), la volonté sans le désir et la peur (*al-raġba wa-l-rahba*), et le désir et la peur sans la promesse et la menace (*al-wa'd wa-l-wa'īd*), et la promesse et la menace sans la Loi (*al-šar'*), et la Loi sans la véracité de l'Envoyé (*ṣidq al-rasūl*), et la véracité de l'Envoyé sans l'apparition du miracle (*ẓuhūr al-mu'ǧiza*), et l'apparition du miracle sans la permission de Dieu (*iḏn Allāh*) ». *al-'Ibāda* ajoute l'incitation (*bā'iṯ*) entre la volonté et le désir et la peur.

[239] Ibn Tūmart, *A'azz mā yuṭlab*, p. 69, 272; Id., *al-Dalīl*, cit., p. 158; *al-'Ibāda*, p. 211. Comme l'on voit, cette idée n'est pas limitée seulement au premier traité comme le prétend Fletcher, *The Almohad Tawhīd*, cit., p. 113.

[240] Pour ce qui suit, cf. Ibn Tūmart, *al-Kalām fī l-'ilm*, cit., pp. 181-182.

[241] Le commentateur Abū Bakr, *Šarḥ kitāb al-'ilm*, cit., vol. 1, p. 135 et *passim*, donne des exemples : le renversement des essences est comme l'affirmation que l'éternel est produit dans le temps et *vice-versa* ; la destruction des essences est comme l'affirmation qu'une chose vivante est morte ; l'invalidation de la limite est comme l'affirmation que le corps n'est ni existant ni inexistant. Nous nous sommes fondés sur ces exemples pour expliquer les trois nécessités mentionnées par Ibn Tūmart.

possible pour nous est ce qui oscille entre le nécessaire et l'impossible, alors que pour Dieu il n'y a que le nécessaire ou l'impossible[242].

Une fois cette section terminée, Ibn Tūmart passe ensuite à énumérer les divisions de la science qui dépendent de son objet d'étude : la religion (*al-dīn*), le monde (*al-dunyā*), ce par quoi on parvient à tous les deux (*bi-mā yatawaṣṣalu bi-hi ilay-himā*). Comme notre intérêt est dirigé vers la théologie, nous nous contenterons de la discussion sur la religion et, notamment, sur la science de Dieu, à savoir de ce qui est nécessaire, impossible et possible à Son égard. À l'avis du Mahdī, Dieu doit être qualifié (a) par l'existence (*al-wuǧūd*), qui demande la négation de la ressemblance (*tašbīh*) et donc l'impossibilité d'être limité par le temps (*taqyīd bi-l-zamān*), par le lieu (*bi-l-makān*) et par le genre (*al-ǧins*) ou, d'après une autre formulation, l'impossibilité d'être affecté par le changement (*taġayyur*), par l'extension spatiale (*taḥayyuz*) et par la composition (*tā'līf*); (b) par l'unicité (*al-waḥdāniyya*), qui demande la négation d'un partenaire (*al-šarīḥ*) et de tout rapport de connexion (*al-ittiṣāl*), de séparation (*al-infiṣāl*) et d'union (*al-ḥulūl*)[243] ; (c) par la perfection (*al-kamāl*) qui demande la négation des défauts tels que l'impuissance, l'ignorance, la cécité, la surdité et le mutisme. Quant au possible, cela ne concerne que les actions de Dieu, telles que faire exister le monde (*iyǧād al-'ālam*), l'anéantir (*i'dāmu-hu*) après l'avoir fait exister, le récréer (*i'ādatu-hu*) après l'avoir anéanti.

Toutes ces connaissances à l'égard de Dieu peuvent être obtenues soit par l'analogie (*al-qiyās*), définie comme « l'égalité de deux choses différentes dans le jugement » (*tasāwī al-ġayrayn fī l-ḥukm*), soit par ce qu'il appelle « les indications des actions » (*dalālāt al-af'āl*), comme le fait que l'acte indique l'existence d'un agent[244] et donc, plus en général, par la considération et l'étude de la création.

Or, *al-'Aqīda* constituant un excellent résumé des positions théologiques d'Ibn Tūmart, nous entreprendrons maintenant d'en suivre et d'en retracer la structure, en nous référant, le cas échéant, à ses autres textes. Le premier pas théologique (ch. II) consiste dans l'affirmation selon laquelle c'est par la nécessité de la raison (*bi-ḍarūrat al-'aql*) – définie comme ce à quoi le doute n'a pas d'accès et que l'être rationnel ne peut pas réfuter, une nécessité autonome dans les âmes de tous les êtres rationnels, bref comme un caractère essentiel de l'homme – que l'on connaît l'existence du Créateur. Cette nécessité concerne ce qu'il faut juger nécessaire (*wāǧib*) comme le fait que l'acte a besoin de l'agent, ce qu'il faut juger possible comme la tombée de la pluie, et ce qu'il faut

[242] Comme il sera évident par la suite, le possible ne concerne que les actions de Dieu mais pas Sa nature.
[243] Ce qui montre, à notre avis, qu'Ibn Tūmart n'est absolument pas un mystique.
[244] Ibn Tūmart, *al-Dalīl*, cit., p. 158. Comme il sera évident par la suite, ce sera surtout sur la base de la négation d'analogie entre les êtres créés et Dieu que l'on pourra définir certaines de Ses caractéristiques.

juger impossible comme l'union de deux opposés[245]. Ensuite, Ibn Tūmart analyse l'acte qui, depuis l'inexistant, conduit à l'existant, d'abord en partant de la situation propre de l'homme :

> [Ch. III] En vertu du fait qu'il est produit dans le temps (*bi-ḥudūṯ nafsi-hi*), l'homme connaît l'existence de son Créateur, sachant qu'il est après qu'il n'était pas - comme dit le Très-Haut : « Je t'ai déjà créé précédemment quand tu n'étais rien » (Cor. 19 : 9) -, sachant qu'il a été créé à partir d'eau misérable - comme dit le Très-Haut : « Que l'homme considère ce à partir de quoi il a été créé ! Il a été créé à partir d'eau émise » (Cor. 86 : 5-6). L'homme connaît par nécessité que l'eau à partir de quoi il a été créé avait une seule qualité et qu'elle n'avait pas de différence (*iḫtilāf*), de composition (*tarkīb*), de forme (*taṣwīr*), d'os, de chair, d'ouïe, de vue, et qu'ensuite toutes ces qualités ont été trouvées en elle après qu'elles n'[y] étaient pas. Lorsque [l'homme] connaît que [ces qualités] sont venues à l'existence, il connaît qu'elles ont nécessairement un créateur qui les a créées.[246]

Et puis en visant le monde dans son entièreté :

> [Ch. IV] Par un acte singulier (*bi-l-f'il al-wāḥid*) on connaît l'existence du Créateur – qu'Il soit loué ! –, de même que par un deuxième [acte], un troisième et ainsi à l'infini. L'existence du Créateur – qu'Il soit loué ! – est [également] connue par les cieux, la terre e tous les [existants] créés, de même que par l'origine temporelle de [chaque] mouvement singulier, à cause de leur nécessité d'avoir besoin de l'agent et de l'impossibilité d'exister sans un agent. Ce qui est nécessaire pour l'acte singulier, l'avoir besoin de l'agent, est nécessaire pour tous les actes : tout ce dont on connaît qu'il existe après n'avoir pas existé est nécessairement produit dans le temps. Par nécessité on connaît la production temporelle de la nuit et du jour, des hommes, des bêtes de sommes et de pâturage, des oiseux, des bêtes sauvages, du lion et d'autres [choses] des genres qui existent après n'avoir pas existés. Lors donc que l'on connaît la production temporelle d'un corps singulier, on connaît la production temporelle de tous les corps en vertu de leur égalité (*li-musāwāti-hā*) dans l'extension spatiale (*al-taḥayyuz*), dans le changement (*al-taġayyur*), dans la possibilité (*al-ǧawāz*), dans la spécification (*al-iḫtiṣāṣ*), dans la production temporelle (*al-ḥudūṯ*) et dans le besoin de l'agent (*al-iftiqār 'ilā al-fā'il*). Dieu avertit de leur création dans Son livre lorsqu'il dit : « […] certes il y a des signes pour ceux qui comprennent » (Cor. 2 : 164).[247]

Le premier moment est celui où l'homme acquiert la conscience d'exister après n'avoir pas existé, c'est-à-dire de sa propre contingence. L'homme réfléchit ensuite sur tous les autres existants[248], et

[245] Ibn Tūmart, *al-'Aqīda*, cit., p 214.
[246] Ivi, pp. 214-215.
[247] Ivi, p. 215.
[248] Ici est à l'œuvre une analogie qui, à partir du visible, juge de l'invisible, à savoir de ce dont nous ne constatons pas forcément le changement (les étoiles, les montagnes) au cours de notre vie et qui obligera le commentateur Abū Bakr

conclut, sur la base de la possession commune de certaines caractéristiques (l'extension spatiale, le fait d'être sujet au changement, à la possibilité, à la spécification et à la production temporelle, le besoin d'un agent), qu'eux aussi existent après n'avoir pas existés : autrement dit, ils appartiennent au même genre d'« existant limité » (*muqayyad*)[249] et l'analogie entre eux est donc saine[250]. Tout cela conduit nécessairement à postuler l'existence d'un agent créateur.

Il est ensuite question d'en énumérer les caractéristiques, à savoir de souligner et motiver la radicalité de cet agent par rapport aux existants créés. Tout d'abord, il s'agit de montrer que les êtres existants ne peuvent pas être cet agent à cause de leur impuissance (ch. V). L'argumentation du Mahdī repose sur la validité du raisonnement selon lequel si les animaux doués de raison – les plus puissants parmi les existants créés[251] – se réunissaient afin de restaurer dans l'être un seul doigt après sa disparition, ils n'en seraient pas capables et donc, *a fortiori*, ils ne seraient pas capables de créer le monde dans son entièreté : il s'ensuit que rien qui soit du même genre qu'eux n'a la puissance pour créer et anéantir le monde[252]. Comme il explique dans *al-Muḥdaṯ*, l'existant produit dans le temps est « ce qui ne peut pas s'inventer lui-même, ni inventer autre chose » (*allaḏī istiḥāl ʻalay-hi iḫtirāʻ nafsi-hi wa-iḫtirāʻ ġayri-hi*)[253]. L'Agent est alors Dieu, Créateur de tout ce qui existe et qui n'a rien de semblable (ch. VI). La compréhension de cette radicalité divine constitue, aux yeux d'Ibn Tūmart, la véritable connaissance de Dieu :

> [Ch. VII] Lors donc que l'on connaît la négation de la ressemblance (*tašbīh*) entre le Créateur et la créature, on connaît l'existence du Créateur – qu'Il soit loué ! – de manière absolue (*ʻalà al-iṭlāq*). […] Le Créateur […] existe de manière absolue sans ressemblance [avec les créatures] et sans modalité (*lā takyīf*) […]. L'imagination (*al-wahm*) ne L'atteint

à adopter une signification beaucoup plus ample de "invisible" ne se réduisant pas seulement à Dieu. Cf. Abū Bakr, *Šarḥ kitāb al-ʻilm*, cit., vol. 1, p. 163.

[249] Cf. Ibn Tūmart, *al-Maʻlūmāt*, cit., p. 185.

[250] Ibn Tūmart, *al-Dalīl*, cit., p. 158, ne reconnaît que deux types d'analogie rationnelle (*al-qiyas al-ʻaqlī*) valides : celle de l'essence (*qiyās al-ḥaqīqa*) qui affirme que « ce qui est nécessaire pour une [substance] est nécessaire pour l'autre, comme deux [choses] blanches et noires qui sont égales dans leurs significations et dans leurs limites » ; et celle du même genre (*qiyās al-ǧins*) qui affirme l'égalité de toutes les créatures dans les jugements généraux relatifs à leur caractère d'existants produits dans le temps.

[251] Cette prémisse n'est pas explicitement affirmée par Ibn Tūmart, mais elle découle de sa façon d'argumenter. Il reconnaît trois catégories de créatures : les animaux rationnels, les animaux non rationnels et les êtres inanimés. Cf. aussi Ibn Tūmart, *al-Muḥdaṯ*, cit., p. 197.

[252] Ibn Tūmart, *al-ʻAqīda*, cit., pp. 216.

[253] Ibn Tūmart, *al-Muḥdaṯ*, cit., p. 195. Le concept est répété aussi dans Id., *al-Dalīl*, cit., p. 159, à propos de l'une des cinq formes de analogie corrompue : « L'analogie de l'habitude (*qiyās al-ʻāda*) est l'analogie de ceux qui dévêtent [Dieu de Ses attributs] (*qiyās al-muʻaṭṭila*). Ils affirment que tout ce que nous voyons de ces existants est un fils issu d'un parent (*walad min wālid*), une plante issue d'un graine, un oiseau issu d'un œuf, jusqu'à l'infini. Ils ont étendu cela à tous les existants, ce qui les a conduit à invalider l'Agent. La preuve de l'invalidité de leur analogie a deux aspects : le premier est que l'[existant] produit dans le temps ne crée pas, le second est que [leur argumentation] conduit à renverser les essences, et renverser les essences est absurde ».

pas et la raison ne Le conçoit pas (*lā yukayyifu-hu*)[254]. […] Cela est la limite extrême de la connaissance (*ġāyat al-maʿrifa*).

[Ch. VIII] Les intellects ont une limite à laquelle ils s'arrêtent sans la dépasser, à savoir [leur] incapacité à [concevoir la] modalité (*li-l-ʿuqūl ḥadd taqifu ʿinda-hu lā tataʿaddā-hu wa-huwa al-ʿaǧz ʿan al-takyīf*) [d'existence de Dieu], au-delà de laquelle ils n'ont ni espace ni demande que pour l'anthropomorphisme (*taǧsīm*) et le dévêtement (*taʿṭīl*) [de Dieu de Ses attributs]. […] L'imagination ne peut se représenter que ce qui est limité par ces dix limites [suivantes]: avant et après, dessus et dessous, droit et gauche, devant et derrière, tout et partie. Cela parce que tout ce qui est limité par [ces dix limites] est nécessairement produit dans le temps et a besoin du Créateur[255].

Cette absoluité de Dieu, réminiscence avicennienne de Dieu en tant que « existant absolu » (*al-mawǧūd al-muṭlaq*)[256], implique notre incapacité à Le concevoir ou L'imaginer, car Il n'est pas du même genre des existants créés. Toute tentative de comprendre le ''comment'', la modalité d'existence divine ne peut que tomber soit dans le *taǧsīm*, à la lettre le fait de ''donner un corps'' à Dieu, de Lui attribuer des caractéristiques physiques, soit dans le *taʿṭīl*, à savoir le fait de Lui soustraire Ses attributs, de nier ce que la Révélation Lui attribue. On ne s'étonnera pas de constater que deux des cinq analogies rationnelles corrompues mentionnées par le Mahdī – celle de l'existence (*qiyās al-wuǧūd*) et celle de l'observation (*qiyās al-mušāhada*) – concernent les affirmations que Dieu est composé de atomes, accidents et corps et qu'Il réside dans une direction particulière de même que les existants créés[257].

Il faudra donc trouver une solution aux versets et aux *ḥadīṯ*-s ambigus de la Révélation qui attribuent à Dieu des caractéristiques créées :

[254] Cf. aussi Ibn Tūmart, *al-Maʿlūmāt*, cit., p. 193 : « les pensées ne L'atteignent pas, les intellects ne Le conçoivent pas, les esprits ne se Le représentent pas, les imaginations ne L'estiment pas » (*wa-lā talḥaqu-hu al-afkār wa-lā tukayyifu-hu al-ʿuqūl wa-lā tuṣawwiru-hu al-aḏhān wa-lā tuqaddiru-hu al-awhām*).
[255] Ibn Tūmart, *al-ʿAqīda*, cit., pp. 216-217.
[256] Griffel, *Ibn Tumart's Rational Proof*, cit., pp. 788-789. Pour l'identification explicite de Dieu comme l'existant absolu, cf. Ibn Tūmart, *al-Maʿlūmāt*, cit., p. 186 : « *wa-l-mawǧūd al-muṭlaq huwa al-qadīm al-azalī* » (l'Existant absolu est l'Éternel *a parte ante* et *a parte post*).
[257] Ibn Tūmart, *al-Dalīl*, cit., p. 159: « L'analogie de l'existence est l'analogie des anthropomorphistes (*qiyās al-muǧassima*). Ils affirment que l'existence de tout ce que nous voyons se divise en trois [catégories] – atomes (*ǧawāhir*), accidents (*aʿrāḍ*) et corps (*aǧsām*) – et qu'il en va de même concernant ce qui nous est caché (*ġāb ʿan-nā*), à savoir le Créateur Très-Haut – qu'Il soit loué ! –, d'après l'affirmation des invalidants (*al-mubṭilīn*). […] L'analogie de l'observation est l'analogie des partisans de la direction (*qiyās aṣḥāb al-ǧabha*). Ils affirment que, de toutes ces existants que nous voyons, il n'y en a aucun qui ne soit [localisé] dans une direction [particulière], et qu'il en va de même concernant ce qui nous est caché, à savoir le Créateur Très-Haut – qu'Il soit loué ! –, d'après l'affirmation des invalidants. Mais ce qu'ils affirment est faux du point de vue de la raison et de la tradition [religieuse] ».

> [Ch. VIII] Quant aux versets ambigus qui suggèrent erronément la ressemblance et la modalité (*wa-mā warada min al-mutašābihāt allatī tūhimu al-tašbīh wa-l-takyīf*)[258] – tels que le verset de l'installation (*istawà*) [sur le Trône] (Cor. 20 : 5), le *ḥadīṯ* de la descente [de Dieu au ciel inférieur][259] et d'autres versets ambigus dans la Loi –, il faut y croire tels qu'ils ont été révélés, tout en niant la ressemblance et la modalité (*ma'a nafy al-tašbīh wa-l-takyīf*). Seul celui qui a dans le cœur une déviation suit ce qui est ambigu dans la Loi. Ainsi a dit Dieu le Très-Haut : « Quant à ceux qui ont dans le cœur une déviation, ils suivent ce qui est ambigu dans [le Coran] par désir de sédition et de l'interpréter. Mais son interprétation n'est connue que par Dieu[260]. Les bien-établis dans la science disent : 'Nous avons foi dans ce Livre ; il provient entièrement de notre Seigneur' » (Cor. 3 : 7). Le Très-Haut fait [ainsi] savoir que les égarés suivent ce qui est ambigu dans le Livre par désir de sédition et de l'interpréter, les juge défavorablement et déclare que les bien-établis dans la science disent : ''Nous avons foi dans ce Livre ; il provient entièrement de notre Seigneur'', et Il les loue pour cela[261].

La doctrine en faveur de laquelle Ibn Tūmart plaide dans ce passage, qui est normalement appelée *bi-lā kayfa* (sans comment)[262], a un double but : d'un côté il s'agit de réfuter toute description physique de Dieu ; de l'autre il s'agit de ne pas interpréter de manière figurative et, pour ainsi dire, complètement libre le texte sacré, en risquant de rendre nulle la Révélation elle-même. Or, comme remarqué par Binyamin Abrahamov[263], il est important de souligner qu'à partir d'al-Ġazālī un changement majeur se produit dans cette tradition car, à l'avis du théologien oriental, cette interdiction ne concerne que la masse, l'élite étant donc libre de se consacrer au *ta'wīl*[264]. Bien qu'aucun texte d'Ibn Tūmart n'affirme explicitement une telle division entre masse et élite à ce sujet, cela est la position qu'Ibn Rušd lui attribue dans son commentaire de *al-'Aqīda* : nous y reviendrons.

---

[258] C'est le Coran lui-même (3 : 7) qui parle de versets ambigus et versets explicites : « C'est Lui qui t'a révélé le Livre. Il s'y trouve des verset explicites (*muḥkamāt*) – qui sont la Mère du Livre – et d'autre ambigus (*mutašābihāt*)».

[259] La référence est au *ḥadīṯ* selon lequel Dieu descend (*yanzilu*) chaque nuit au ciel inférieur (*al-samā' al-dunyā*), ce qui impliquerait que Dieu est limité par l'espace. Cf. D. Gimaret, *Dieu à l'image de l'homme Les anthropomorphismes de la* sunna *et leur interprétation par les théologiens*, Les éditions du Cerf, Paris 1997, pp. 90-102.

[260] Il y a une autre traduction possible qui changerait complètement le sens de la phrase : « Mais son interprétation n'est connue que par Allah *et* par le bien-établis dans la science. Ils disent... ».

[261] Ibn Tūmart, *al-'Aqīda*, cit., p. 217.

[262] R. Frank, *Elements in the Development of the Teaching of al-Ash'ari*, in "Le Muséon. Revue d'études orientales", vol. 104 (1991), pp. 141-190, notamment pp. 155-160 ; B. Abrahamov, *The* bi-lā kayfa *Doctrine and its Foundations in Islamic Theology*, in "Arabica", vol. 42, n. 3 (nov. 1995), pp. 365-379.

[263] Abrahamov, *The* bi-lā kayfa *Doctrine*, cit., p. 377.

[264] Cf. al-Ġazālī, *al-Iqtiṣād fī l-i'tiqād*, 'uniya bi-hi Anas Muḥammad 'Adnān al-Šarafāwī, Dār al-Minhāğ, Ğidda 2019[2], pp. 169-170, et sa traduction anglaise Id., *Al-Ghazālī's Moderation in Belief. al-Iqtiṣād fī al-i'tiqād*, Translated, With an Interpretive Essay and Notes by A. M. Yaqub, The University of Chicago Press, Chicago and London 2013, pp. 56-57. Dorénavant nous citerons la pagination du texte arabe et nous insérerons en parenthèse la référence à la traduction anglaise précédée par "Y.".

Suit ensuite la démonstration de l'unicité divine :

> [Ch. IX] Lors donc que l'on connaît qu'Il existe de manière absolue, on connaît que rien d'autre que Lui n'est avec Lui dans Son empire, étant donné que, s'il y avait quelqu'un avec Lui, Il serait nécessairement limité par les limites des existants produites dans le temps. Car l'autre [existant] indépendant (*al-ġayr al-mustaqill*) serait nécessairement séparé [de Dieu]. Mais le Créateur – qu'Il soit loué ! – n'est ni lié (*muttaṣil*) ni séparé (*munfaṣil*). S'Il était qualifié [par les attributs] de connexion et de séparation, Il serait nécessairement créé, et il est impossible que le Créateur soit créé, en raison de l'impossibilité de renverser les essences. Ainsi on connaît qu'Il est la seule divinité, sans seconde dans Son empire.[265]

Postuler l'existence d'une autre divinité revient à affirmer que cette divinité est soit liée soit indépendante de l'autre divinité. Or, ces deux rapports de connexion et indépendance sont des caractéristiques des existants créés qui ne peuvent pas être appliquées à Dieu[266]. Ce point est exprimé de manière beaucoup plus développée dans *al-Dalīl* quand Ibn Tūmart affronte le thème de la ''altérité indépendante'' (*ġayriyya mustaqilla*) en fournissant deux autres démonstrations de l'unicité divine. Si, dit-il, on postule l'existence d'un deuxième dieu, on est face à trois possibilités : (a) soit aucun des deux n'est indépendant, auquel cas ils seraient tous les deux produits dans le temps; (b) soit l'un d'entre eux est indépendant et l'autre non, auquel cas on sait que celui dépendant n'est pas Dieu ; (c) soit ils sont tous les deux indépendants, qui est le cas nécessitant davantage d'attention.

> Si l'on dit que [les deux dieux] sont tous les deux indépendants selon la signification de indépendance que l'on a présentée précédemment – à savoir que chacun d'entre eux est indépendant de soi-même (*mustaqill bi-nafsi-hi*) et n'a pas besoin de l'autre, et que l'existence de chacun d'entre eux est valide [même] en l'absence de son partenaire (*min 'adam ṣāḥib-hi*) –, alors nous disons qu'ils n'échappent pas à [ces deux possibilités] : soit ils sont du même genre, soit ils ne sont pas du même genre.
>
> S'ils sont du même genre, il est nécessaire qu'ils soient produits dans le temps, car il fait partie de la nécessité des [choses] du même genre d'être similaires (*mutašābihayni*). Mais la ressemblance et l'appartenance à un genre sont des caractéristiques de l'[existant] produit dans le temps qui sont impossibles à l'égard de l'Éternel – qu'Il soit loué !
>
> S'ils ne sont pas du même genre, soit ils sont adhérents l'un à l'autre (*mutalāṣiqayni*) soit ils sont divergents (*mutabāynayni*). Mais l'adhérence et la divergence sont des caractéristiques de l'[existant] produit dans le temps, car leur adhérence n'est pas

[265] Ibn Tūmart, *al-'Aqīda*, cit., p. 218.
[266] Pour l'influence avicennienne, cf. Griffel, *Ibn Tūmart's Rational Proof*, cit., pp. 789-790. On remarquera l'absence du rapport d'union (*al-ḥulūl*) mentionné dans *al-Kalām fī l-'ilm*.

> prédominante sur leur divergence, et [*vice versa*] leur divergence n'est pas prédominante sur leur adhérence, sauf qu'en vertu d'un déterminant (*muḫaṣṣiṣ*)[267].

Postuler l'existence d'un seconde dieu également indépendant implique que ce second dieu soit il est du même genre du premier, soit il n'est pas du même genre du premier. Quelle que soit l'option retenue, dans les deux cas on est obligé de faire de Dieu un existant produit dans le temps, ce qui conduit en dernière analyse à éliminer l'hypothèse de départ d'un second dieu également indépendant. Concernant le cas où les deux dieux n'appartiennent pas au même genre, si l'on suppose qu'un déterminant vient les spécifier en donnant la prédominance à l'adhérence ou à la divergence, il s'ensuivra *a fortiori* que les dieux ne sont plus absolus, car leur existence sera désormais limitée par ce déterminant. À travers une véritable démonstration par l'absurde, Ibn Tūmart essaie donc de montrer que la postulation d'un autre dieu conduit inévitablement à décrire les deux dieux avec les caractéristiques de l'existant créé, en éliminant leur radicalité essentielle. La deuxième preuve présentée dans *al-Dalīl* éclaire peut-être mieux cet échec :

> On dit ensuite que chaque autre est un ajout (*kull ġayr ziyāda*), que chaque partenaire est un autre et que chaque semblable est un autre. Mais l'ajout est impossible à l'égard du Créateur – qu'Il soit loué ! – en vertu de l'impossibilité qu'Il soit soumis au commencement (*al-ibtidā'*) [dans le temps] et à la fin (*al-farāġ*). Tout ajout n'échappe pas à trois divisions : un ajout de continuation (*ziyādat mutāba'a*), un ajout de composition (*ziyādat tarkīb*) ou un ajout de changement (*ziyādat taġayyur*).
>
> L'ajout de la continuation est impossible à Son égard – qu'Il soit loué ! –, car cela ne s'applique qu'à ce qui a un avant et un après : un exemple en est que l'on donne un dirham à Zayd, puis on [lui] ajoute un dirham et un autre dirham, donc cette continuation-là se réfère à ce qu'il possédait auparavant, à savoir le premier dirham.
>
> L'ajout de la composition est également impossible à Son égard – qu'Il soit loué ! –, car cela ne s'applique qu'à ce qui est limité par les six directions. Cela, parce que celui qui a un dessus, l'ajout est possible à son égard ; et de même, celui qui a une droite, l'ajout est possible à l'égard de sa droite[268], et ainsi pour eux tous.
>
> L'ajout du changement est impossible à Son égard, car le changement n'est valide qu'en relation aux [choses] finies (*al-mutanāhī*). Il est impossible que ce qui est libre de la finitude soit soumis au commencement et à la fin, et il est donc impossible de Lui appliquer le

[267] Ibn Tūmart, *al-Dalīl*, cit., pp. 163-164.

[268] La signification de cette phrase est que tout ce qui est localisé dans une direction particulière – en l'occurrence, un dessus ou une droite – est susceptible d'un déplacement, c'est-à-dire d'un accroissement, dans ce cas vers le haut ou vers la droite.

changement ou l'ajout. Il est donc démontré, en vertu de cela, que l'ajout et le changement ne Lui s'applique pas – qu'Il soit loué !

Si l'on dit que les deux [dieux] sont [tous les deux] éternels, qu'ils ne possèdent ni avant ni après, qu'il est impossible l'ajout et le découpage (*al-nuqṣān*), le commencement et la fin à leur égard, on répond que cela est impossible, car l'Unique a déjà été démontrée par le témoignage des actions, alors que le [Dieu] excédant est une hypothèse (*al-wāḥid qad ṯubita bi-šahādat al-afʿāl wa-l-zāʾid taqdīr*^{an}). Si nous le supposons, alors chacun d'entre eux est devenu surajouté à l'autre[269].

Étant donné que tout autre constitue un ajout, postuler un autre dieu revient à postuler quelque chose qui s'ajoute au Dieu déjà existant et Auquel on parvient par le témoignage des actions. Or, il n'y a que trois formes possibles d'ajout, correspondant aux dix limites fondamentales des choses créées citées auparavant: un ajout lié au temps (avant et après) ; un ajout lié à l'espace (dessus et dessous, droit et gauche, devant et derrière) ; un ajout lié à la composition (tout et partie). Aucune de ces formes n'est adaptée pour décrire la relation d'un deuxième dieu par rapport au premier. Il ne peut pas lui être rapporté d'un point de vue temporel car Dieu, à proprement parler, est hors du temps. Il ne peut pas lui être rapporté d'un point de vue spatial, car dans ce cas il serait spatialement étendu, il aurait besoin d'un agent et ne saurait donc être éternel. Il ne peut pas lui être rapporté du point de vue de la composition, car ce qui est composé est soumis au changement et donc à la finitude.

En niant par la suite (ch. X) que Dieu puisse être affecté par un défaut quelconque, Ibn Tūmart exprime brièvement son opinion sur les attributs divins, même si le mot *ṣifa* n'est jamais employé. Voilà l'un des points les plus épineux de sa doctrine car, comme le suggère le lexique utilisé, sa position dans *al-ʿAqīda* est différente de sa position dans *Tawḥīd al-Bārī* et *al-Muršida*:

al-ʿAqīda[270]	*Tawḥīd al-Bārī*[271]	*al-Muršida*[272]
لوجوب كون الخالق حيا عالما قادرا مريدا سميعا بصيرا متكلما من غير توهم تكييف.	له العظمة والجلال وله العزة والكمال وله العلم والاختيار وله الملك والاقتدار وله الحياة والبقاء وله الأسماء الحسنى.	وله الملك والغناء وله العزة والبقاء وله الحكم والقضاء وله الأسماء الحسنى.
Le Créateur est nécessairement vivant, savant, puissant, voulant, oyant, voyant et parlant, sans que	Il possède la grandeur et la majesté, le pouvoir et la perfection, la science et le libre	Il possède la souveraineté et la richesse, le pouvoir et la durée, le

[269] Ibn Tūmart, *al-Dalīl*, cit., pp. 164-165.
[270] Ibn Tūmart, *al-ʿAqīda*, cit., p. 218.
[271] Ibn Tūmart, *Tawḥīd al-Bārī*, cit., p. 225.
[272] Ibn Tūmart, *al-Muršida*, cit., p. 226.

cela suggère erronément la modalité.	arbitre, la souveraineté et la toute-puissance, la vie et la durée, et les beaux noms.	commandement et le jugement, et les beaux noms.

Il est évident que la difficulté tient principalement à l'aridité du langage d'Ibn Tūmart. Dans *al-ʿAqīda*, il n'affirme les sept attributs essentiels de Dieu qu'à travers le participe présent correspondant, sans jamais préciser si ce participe présent implique la présence de l'attribut correspondant (ex. Dieu est savant en vertu d'une science). Il ne mentionne pas la durée divine – notion qui ne fait pas l'unanimité parmi les théologiens –, en laissant entendre qu'à son avis elle ne fait partie des attributs essentiels. Dans *Tawḥīd al-Bārī*, il affirme que Dieu possède trois des sept attributs essentiels – la science, la puissance (même s'il n'emploie pas le terme *qudra*), et la vie – auxquels il ajoute la durée. Dans *al-Muršida*, en revanche, il ne mentionne que la durée. Même si cela peut laisser supposer qu'il partage la position aš'arite selon laquelle les attributs sont surajoutés à l'essence divine, aucun autre texte ne peut confirmer cette hypothèse. Au contraire, comme il apparaîtra par la suite avec la discussion de la troisième analogie rationnelle corrompue, celle des partisans des causes (*qiyās al-aṣḥāb al-ʿilal*), et avec l'analyse du commentaire d'Abū Bakr, la position anti-aš'arite de *al-ʿAqīda* reflète la véritable doctrine d'Ibn Tūmart basée sur le refus de la soi-disant « analogie concernant l'invisible sur la base du visible » (*qiyās al-ġāʾib ʿalá al-šāhid*). Quant à *Tawḥīd al-Bārī* et *al-Muršida*, leur attribution au Mahdī demeure, à nos yeux, incertaine[273].

Après cela, il s'agit de démontrer la prédestination et la prescience de Dieu :

> [Ch. XI] Lors donc que l'on connaît qu'il est nécessaire que Dieu existe éternellement, on connaît l'impossibilité du changement en Lui, sur la base du pouvoir et de la majesté qu'Il possède nécessairement. Car il est impossible de renverser les essences : si l'on renversait le nécessaire en possible, et le possible en impossible, alors on rendrait nulles [les catégories] des objets de connaissance (*al-maʿlūmāt*)[274].
>
> On connaît donc que Dieu est nécessairement éternel, Il n'a pas cessé et Il ne cessera [jamais] de connaître tous les [existants] produits dans le temps tels qu'ils sont, leurs qualités, la division de leurs genres, l'ordre de leurs instants et leurs nombres limités, avant leur existence particulière (*qabl wuǧūd aʿyān-hā*). Le Tout-savant les a décrétés dans Son éternité (*fī azaliyyati-hi*) et ils sont apparus grâce à Sa sapience (*bi-ḥikmati-hi*) et

[273] Il est intéressant de remarquer que, selon Ibn Bazīza (m. 1264), le calife ʿAbd al-Mu'min aurait longtemps nié les attributs divins, jusqu'à ce que le théologien aš'arite Abū ʿAmr al-Salāliǧī (m. probable 1178) lui ait montré le principe (*qāʿida*) de leur affirmation. Cf. Ibn Bazīza, *al-Isʿād fī šarḥ al-Iršād*, tahqīq ʿAbd al-Razzāq Basrūr wa-ʿImād al-Suhaylī, Dār al-Ḍiyā', al-Kuwayt 2014, p. 299.

[274] À savoir leur division en "existant" (*mawǧūd*) et "non existant" (*maʿdūm*) : Ibn Tūmart, *al-Maʿlūmāt*, cit., p. 185.

> conformément à Son décret. Ils ont donc eu lieu grâce à Son décret en suivant un calcul imperturbable et un ordre qui ne se corrompt pas.
>
> [Ch. XII] Donc, tout ce qui a été précédé par la prédestination et le décret [divin] doit nécessairement se passer. Toutes les créatures résultent de Sa prédestination et de Son décret. Le Créateur – qu'Il soit loué ! – les a fait apparaître comme Il les a décrétées dans Son éternité (*fī azaliyyati-hi*), sans incrément ou diminution [de leur nombre], sans modifier ce qui a été décrété, sans changer ce qui a été décidé irrévocablement. Il les a fait exister sans intermédiaire (*lā bi-wāsiṭa*) ni obstacle (*lā li-ʿilla*). Il n'a pas de partenaire ni d'auxiliaire dans leur création. Il ne les a pas créés de quelque chose de coéternel à Lui (*anšā-hā lā min šay' kāna maʿa-hu qadīm*^{an}) […].[275]

Le premier problème qui se cache derrière ce passage est celui bien connu de la connaissance divine des particuliers : si l'on soutient que Dieu connaît les particuliers, on est face à la difficulté d'expliquer comment cette connaissance n'engendre pas un changement en Dieu, étant donné que la connaissance d'un existant lorsqu'il n'existe pas (avant ou après son existence) ne correspond pas à la connaissance du même existant lorsqu'il est existant. Si, d'autre part, on soutient que Dieu ne connaît pas les particuliers, alors Dieu n'est plus savant et, donc, n'est plus Dieu. Ibn Sīnā (§6.VIII) avait cherché à surmonter cet obstacle en affirmant que Dieu ne connaît les particuliers que d'une manière générale (*ʿalà naḥw kullī*) en en étant le principe et que, malgré cela, aucune chose singulière ne Lui échappe[276]. Al-Ġazālī avait critiqué sa position en soutenant que Dieu connaît les particuliers par une science unique et éternelle *a parte ante* et *a parte post* (*bi-ʿilm wāḥid fī l-azal wa-l-abad*) et en refusant de concéder que la relation d'un objet de connaissance avec le temps ou l'espace entraîne nécessairement un changement de l'essence même de l'objet et, donc, *a fortiori* de l'essence du sujet connaissant[277]. Pour sa part, Ibn Tūmart semble conscient du cadre général de cette question, mais sa position ne s'enfonce pas profondément dans de telles discussions : il constate simplement que Dieu connaît les particuliers avant qu'ils existent effectivement et qu'aucun changement ne peut être admis en Lui. Il ne souffle pas de mot sur la

[275] Ibn Tūmart, *al-ʿAqīda*, cit., p. 219. La dernière phrase citée apparaît identique aussi dans Id., *al-Muḥdaṯ*, cit., p. 195.
[276] Faute d'exister une édition critique de son œuvre, nous nous sommes appuyés sur l'édition arabo-latino-italienne Avicenna, *Metafisica. La scienza delle cose divine*, a cura di Olga Lizzini e Pasquale Porro, nuova edizione riveduta e corretta, Bompiani, Milano 2006^{2} (2002^{1}), pp. 814-817, et nous avons également profité de la traduction italienne Id., *Libro della guarigione. Le cose divine*, a cura di Amos Bertolacci, UTET & De Agostini, Novara 2015^{3} (2007^{1}, 2008^{2}), pp. 666-670.
[277] Cf. le treizième traité de Al-Ghazālī, *The Incoherence of the Philosophers*, a parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated by Michael E. Marmura, Brigham Young University Press, Provo 2000^{2} (1997^{1}), pp. 134-143, pp. 138-139.

modalité de la connaissance divine, même si l'on est tenté de conjecturer que, ici aussi, il ait professé son incomparabilité par rapport à la connaissance des créatures.

Le deuxième problème permet, paradoxalement, d'entrevoir une certaine présomption en faveur des causes secondaires. Si Dieu a déterminé depuis l'éternité tout ce qui doit se passer et si aucun changement ne peut être admis en Lui, il en résulte que l'ordre décrété pour le monde est immutable et que Dieu Lui-même ne peut pas le subvertir. Cette insistance sur l'immutabilité divine, ainsi que d'autres indices – tels que la chaîne causale qui conduit à la validité de l'acte d'adoration, et l'emploi d'expressions inhabituelles comme « dans Son éternité » –, laissent à croire qu'Ibn Tūmart reconnaît la réalité des causes secondaires et s'éloigne sur ce point de la théologie aš'arite classique[278].

Les deux chapitres suivants tirent les conséquences de ce discours. Si Dieu a tout prédestiné, il s'ensuit qu'Il connaît déjà ceux qui sont destinés au Paradis et ceux qui sont destinés à l'Enfer (ch. XIII). D'autre part (ch. XIV), on se gardera bien d'accuser Dieu d'être injuste car, selon un motif typiquement aš'arite :

> Il n'est pas attaché au tort (*al-ẓulm*) et à l'injustice (*al-ʿudwān*) que celui qui [est soumis] à une interdiction (*al-ḥağr*) et à une autorité (*al-ḥukm*). Lorsqu'il dépasse les bornes du possesseur et dispose librement de ce qu'il ne possède pas, [alors] il est attaché au tort et à l'injustice […]. Mais le Créateur – qu'Il soit loué ! – n'a pas d'interdiction dans Ses décisions et n'a pas d'autorité [à laquelle obéir] concernant Ses actes. Il est unique en [Son] empire, en [Son] unicité, en [Son] autorité et en [Sa] divinité. Il fait ce qu'Il veut dans Son empire, Il commande ce qui Lui plaît dans Sa création, Il châtie ou pardonne qui Il veut, Il n'attend pas de récompense et Il ne craint pas de punition, Il n'est soumis à [aucun] droit ni à [aucun] commandement. Toute grâce de Sa part est une faveur et toute disgrâce de Sa part est justice[279].

Ce passage montre qu'Ibn Tūmart adhère au volontarisme éthique des Aš'arites selon lequel la justice et l'injustice, et donc le bien et le mal, ne sont pas des réalités objectives, mais résultent du libre choix divin. Ainsi, au lieu de se concentrer sur la nature morale des actes, l'attention est entièrement centrée sur le caractère légal (obligatoire, recommandé, indifférent, blâmable ou interdit) décrété par Dieu. Ce point-ci rejoint le raisonnement qu'il développe dans *al-Dalīl*, où il souligne que la Loi divine (*al-šarīʿa*) n'est pas établie à l'aide de la raison sur la base de quatre arguments : (1) concernant la nature légale des actes, il n'y a dans la raison qu'amissibilité et

[278] Griffel, *Ibn Tūmart's Rational Proof*, cit., pp. 779-782, notamment p. 781 : « Ibn Tūmart's implication that God and his plan for the creation of the world cannot change had prior to him not been part of any systematic thinking that explicitly claimed to be Islamic theology »; Watling, *The Dearest Desire*, cit., pp. 318-321.
[279] Ibn Tūmart, *al-ʿAqīda*, cit., p. 220.

possibilité, à savoir doute, qui est le contraire de la certitude et d'où il est impossible de déduire quoi que ce soit; (2) la raison possède trois nécessités – nécessaire, possible et impossible – mais les actes d'adoration, n'appartenant ni au genre des choses nécessaires ni au genre des choses impossibles, sont des possibles qui, en vertu de cela, se gênent mutuellement (*al-tamānu'*); (3) encore, l'égalité, d'un point de vue rationnel, de toutes les choses particulières engendre qu'aucune d'entre elles n'ait une prépondérance à la licéité ou à l'interdiction par rapport aux autres, ce qui conduit en dernière analyse à leur invalidation ; (4) Dieu est le Maître absolu de Sa création et fait ce qui Il veut, la raison n'a pas le droit d'émettre des jugements arbitraires (*taḥakkum*) et n'a pas d'accès (*madḫal*) à ce en vertu de quoi Dieu a décrété[280]. Cela ne revient naturellement pas à affirmer que la raison est complètement exclue de la *šarīʿa*, comme en témoigne la reconnaissance de la part d'Ibn Tūmart d'une certaine validité à l'analogie juridique (*al-qiyās al-šar'ī*), lorsque l'on dispose d'une motivation légale commune (*'illa*) et qu'il n'y a pas de contradiction avec le Coran, la Sunna et le consensus[281].

Ce volontarisme éthique absolu dont Ibn Tūmart fait preuve ici mérite néanmoins d'être nuancé car, toujours selon son point de vue, Dieu ne peut pas demander à sa créature l'accomplissement d'un acte insupportable (*taklīf mā lā yuṭāqu*). Bien que ce point ne soit pas mentionné dans *al-'Aqīda*, on le retrouve disséminé partout dans *A'azz mā yuṭlab* et il convient de s'y attarder, car les Aš'arites eux-mêmes ont souvent changé d'avis à ce sujet[282]. Quant au fondateur de l'école, il déclare dans un premier temps (a) l'impossibilité de la part de Dieu d'obliger Sa créature à l'accomplissement d'un acte pour lequel elle ne dispose d'aucune sorte de puissance, une incapacité absolue (*taklīf al-'āǧiz*) – tel que l'ordre de se prosterner adressé à un paraplégique – et (b) la possibilité de la part de Dieu d'obliger à l'accomplissement d'un acte pour lequel la créature n'a pas de puissance relative (*taklīf al-tārik*) – tel que l'ordre de croire adressé à un mécréant[283].

---

[280] Ibn Tūmart, *al-Dalīl*, cit., p. 157.

[281] Il reconnaît deux types d'analogie juridique valide : « l'avertissement du plus bas au plus haut » (*al-tanbīh bi-'l-adnà 'alà al-a'là*) et « l'avertissement à la signification commune de deux [choses] différentes [mais] égales dans la signification » (*al-tanbīh 'alà al-ma'nà al-ǧāmi' bayna al-ġayrayn al-mutasāwiyayn fī 'l-ma'nà*). Cf. Ibn Tūmart, *al-Dalīl*, cit., notamment pp. 165-171. Voir aussi al-Naǧǧār, *al-Mahdī ibn Tūmart*, cit., pp. 297-309; Watling, *The Dearest Desire*, cit., pp. 225-234.

[282] Cf. en général R. Brunschvig, *Devoir et pouvoir. Histoire d'un Problème de Théologie Musulmane*, in "Studia Islamica", n. 20 (1964), pp. 5-46 ; D. Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arī*, Les éditions du Cerf, Paris 1990, pp. 145-146, 437-439.

[283] al-Aš'arī, *Kitab al-Luma'*, in Id., *The Theology of al-Ash'arī*, Richard J. McCarthy (éd. et trad.), Imprimerie Catholique, Beyrouth 1953, pp. 58-59 ar. (§135), pp. 82-83 ang. : « Ceci [sur l'obligation divine à l'insupportable] est un discours qui [se divise] en deux questions. Si tu entends avec ton affirmation que [le mécréant] ne peut pas croire car il est en [totalement] impuissant (*li-'aǧzi-hi*), alors non [Dieu ne peut pas l'obliger]. Si tu entends qu'il ne peut [croire] car il s'est écarté de [la foi] et il a invoqué l'aide de son contraire, alors oui [Dieu peut l'obliger] ». Il faut garder à l'esprit que, contrairement aux Mu'tazilites, al-Aš'arī soutient que la puissance ne précède pas l'acte mais elle y est concomitante, de sorte que lorsque l'on dispose de la puissance à accomplir un acte on l'accomplit simultanément : autrement dit, la puissance ne se rapporte pas à deux possibilités, l'acte et son contraire, mais seulement à l'acte qui est effectivement réalisé.

Dans un deuxième temps il aurait opté pour une version beaucoup plus radicale, en admettant non seulement la possibilité divine d'imposer une obligation à l'impuissant absolu mais aussi celle d'ordonner le comble de l'impossibilité comme l'union des contraires[284]. Al-Bāqillānī dans son œuvre de jeunesse *al-Tamhīd* suit la première position de son maître[285]. Al-Ǧuwaynī, quant à lui, adopte d'abord la version radicale dans *al-Iršād*[286] et puis la réfute de manière catégorique dans *al-ʿAqīda al-niẓāmiyya* en affirmant que Dieu n'oblige qu'à ce qui est dans la puissance de la créature :

> Le discours sur l'amissibilité et la possibilité de l'obligation (*imkān al-taklīf wa-ǧawāzi-hi*) est lié, d'un point de vue rationnel, à quatre piliers […].
> Le premier pilier est [que l'obligation soit] dans le pouvoir de l'esclave (*fī qudrat al-ʿabd*) et que son efficience [s'étend] sur ce qui est en sa puissance [de faire] (*wa-taʾṯīru-hā fī maqdūri-hā*). […]
> Le deuxième pilier […] est que [l'ordre] soit facile à comprendre (*qarīb al-māʾḥaḏ*) […].
> Le troisième pilier est que ce qui est commandé soit possible (*mumkin*^{an}), existant (*wuǧūd*^{an}) et réalisable (*wuqūʿ*^{an}). Il n'est pas possible de recevoir une obligation relative à l'union de deux contraires et à la présence simultanée dans deux lieux [différents]. Il est impossible de recevoir l'ordre et de devenir mécroyant à l'égard de Dieu Très-Haut – qu'Il soit loué ! –, car l'une des nécessités de la conception de l'ordre (*min ḍarūrat taṣwīr al-amr*) est que celui qui reçoit l'ordre le comprenne et le connaisse. […] Ces trois piliers reposent sur un seule principe qui est le fondement de la croyance *(qāʿidat al-ʿaqīda*), à savoir qu'à l'esclave est demandé le possible et non l'impossible, [qu'il lui est demandé d'accomplir] un acte ou de s'en abstenir, et chacun d'eux est possible. De même, l'esclave n'est pas soumis au décret

[284] Ibn Fūraq, *Muǧarrad maqālāt al-šayḫ Abī l-Ḥasan al-Aš'arī*, 'uniya bi-taḥqiqi-hi Dānyāl Ǧīmārīh (Daniel Gimaret), Dār al-mašriq, Bayrūt 1987, p. 112: « [Al-Aš'arī] a mentionné dans le livre *al-Nawādir*, dans le chapitre sur l'inexécution (*al-tark*), que si [Dieu] avait envoyé Son ordre d'unir deux contraires, cela n'aurait été ni impudent ni impossible de Sa part ».

[285] al-Bāqillānī, *Kitāb al-tamhīd*, 'uniya bi-taṣḥīḥi-hi wa-našri-hi al-Ab Ritšard Yūsuf Makārṯī al-Yasū'ī (Richard McCarthy), al-Maktaba al-šarqiyya, Bayrūt 1957, pp. 293-294 (§503) : « Ceci [sur l'obligation divine à l'insupportable] est un discours qui [se divise] en deux questions. Si tu entends par ''absence de pouvoir [de la créature]'' (*bi-ʿadam al-ṭāqa*) l'absence de puissance [relative] (*ʿadam al-qudra*) à l'action, alors cela est possible [de commander l'insupportable]. Si tu entends par ''absence de pouvoir'' la présence de son contraire, l'impuissance [absolue] (*wuǧūd ḍiddi-hā min al-ʿaǧz*), alors cela n'est pas possible ». Nous n'avons pas pu consulter l'édition partielle de *Hidāyat al-mustaršidīn* récemment parue.

[286] al-Juwaynī, *El-Irchad*, édité et traduit par J.-D. Luciani, E. Leroux, Paris 1938, p. 129 ar., pp. 206-207 fran. ; Id., *Kitāb al-Iršād ilà qawāṭiʿ al-adilla fī uṣūl al-iʿtiqā*d, ḥaqaqa-hu wa-'allaqa 'alay-hi wa-qaddama la-hu wa-fahrasa-hu Muḥammad Yusūf Mūsà wa-'Alī 'Abd al-Mun'im 'Abd al-Ḥamīd, Ǧamā'at al-Azhar, al-Qāhira 1950, p. 227 : « L'obligation à l'insupportable a plusieurs formes, parmi lesquelles l'obligation à unir les deux contraires et le fait de faire tomber [sur la créature l'obligation à accomplir] ce qui est en dehors du domaine des [choses] possibles (*īqāʿ mā yaḥruǧu ʿan qabīl al-maqdūrāt*). La vérité, à notre avis, est que cela est possible d'un point de vue rationnel, et non impossible ». Le texte est aussi traduit en anglais : cf. Id., *A Guide to Conclusive Proofs for the Principles of Belief. Kitāb al-Iršād ilā qawāṭiʿ al-adilla fī uṣūl al-iʿtiqād*, translated by P.E. Walker, reviewed by M.S. Eissa, Garnet, Reading 2000, pp. 123-124.

de son Créateur qu'en ce qui est possible. Ainsi, [Dieu] ne lui demande que ce qui [lui] est possible.

Le quatrième pilier est lié à la récompense et à la punition. […] Les gens de la vérité sont tous tombés d'accord sur le fait que rien n'est obligatoire à l'égard de Dieu. S'Il récompense et accorde [Ses faveurs] c'est par Sa grâce, et s'Il punit c'est par Sa justice. La preuve décisive pour la vérification de ce que les gens de la vérité ont accepté est que l'obligatoire est vérifié dans le cas de celui qui, s'il n'exécutait pas l'obligation, mériterait blâme et reproche, et s'il était blâmé ou puni, il [en] obtiendrait un dommage. Mais le Seigneur Très-Haut – qu'Il soit loué – est [trop] élevé pour être sujet au dommage et au bénéfice […]. Nous ne les nions pas [la récompense et la punition], mais elles sont établies en vertu de la promesse de Dieu. Sa promesse est sincère et Son affirmation est vraie[287].

Al-Ġazālī aussi suit un chemin similaire. Dans *al-Iqtiṣād fī l-i'tiqād* et dans *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* il affirme la possibilité divine de commander l'insupportable en constatant que cela est parfaitement concevable, n'impliquant aucune impossibilité logique ni morale[288]. Dans l'une de ses dernières œuvres, *al-Mustaṣfà min 'ilm al-uṣūl*, l'argument de la concevabilité est en revanche invoqué pour soutenir la thèse contraire[289].

Quant à Ibn Tūmart, sa position reflète les développements que l'on trouve dans les ouvrages du dernier al-Ġazālī et surtout du dernier al-Ǧuwaynī, mais les conséquences qu'il en tire vont bien plus loin. Il énonce sept fondements sur lesquels se basent le commandement et l'interdiction : [1] l'obligation doit provenir de Dieu ; [2] il faut y avoir un intermédiaire; [3] les règles linguistiques doivent être respectées ; [4] la récompense et la punition doivent être établies ; [5] celui à qui s'applique l'obligation doit être capable de l'accomplir (*kawn al-mukallaf mimman yata'attà min-hu al-fi'l*) et [6] de comprendre le discours ; [7] l'action imposée doit tomber sous la puissance de

[287] al-Ǧuwaynī, *al-'Aqīda al-niẓāmiyya fī l-arkān al-islāmiyya*, taḥqīq wa-ta'līq Muḥammad Zāhid al-Kawṯarī, al-Maktaba al-azhariyya li-l-turāṯ, al-Qāhira 1992 (1948[1]), pp. 42, 55-57. Cf. aussi sa traduction allemande : Id. ; *Das Dogmas des Imâm al-Ḥaramain al-Djuwainî und sein Werk al-'Aqîdat an-Niẓâmîya*, von H. Klopfer, Al-Arab Salaheddine Boustany - Otto Harrassowitz, Kairo – Wiesbaden, s.d. (1958), pp. 60, 70-73.

[288] al-Ġazālī, *al-Iqtiṣād fī l-i'tiqād*, cit., p. 322 (Y. pp. 173-174) : « La démonstration de la possibilité [de la part de Dieu d'obliger sa créature à l'accomplissement de l'insupportable] est que son impossibilité ne peut qu'être liée soit à l'inconcevabilité de son essence (*li-imtinā' taṣawwur ḏāti-hi*) – comme l'union du noir et du blanc – soit au fait de considérer cela comme mauvais (*al-istiqbāḥ*) [de Sa part]. Il est faux qu'elle soit due à l'inconcevabilité de son essence, car [il est vrai que] on ne peut pas concevoir l'union du noir et du blanc, mais l'obligation [à accomplir un acte insupportable] est [logiquement] possible. […] Il est [également] faux de soutenir l'invalidation de cela au motif que cela serait mauvais [de Sa part], car notre discours porte sur Dieu Très-Haut et cela n'est pas valide à Son égard, puisqu'Il transcende les fins et cela renvoie aux fins ». Id., *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, Aḥmad Ibrāhīm al-Marāwī *et alii* (éds.), Laǧnat našr al-ṯaqāfa al-islāmiyya, Al-Qāhirah 1937-1939, 16 parties en 4 volumes, vol. 1, partie 2, p. 195 (*Kitāb qawā'id al-'aqā'id*).

[289] al-Ġazālī, *al-Mustaṣfà min 'ilm al-uṣūl*, taḥqīq wa-ta'līq Muḥammad Sulaymān al-Ašqar, Mu'assasat al-Risāla, Bayrūt 1997, 2 vols., vol. 1, p. 165 : « [l'obligation à l'insupportable] est impossible en vertu de sa signification, car la signification de "obligation" est demander ce qui est pénible et la demande exige un [objet] demandé, et cet [objet] demandé est nécessaire qu'il soit compris par celui à qui s'applique l'obligation de manière unanime (*bi-l-ittifāq*) ».

celui à qui s'applique l'obligation (*yakūna al-fi'l mimmā yadḫulu taḥta istiṭā'at al-mukallaf*). Étant donné ces conditions, il s'ensuit que l'obligation à accomplir ce qui est insupportable est absurde (*taklīf mā lā yuṭāqu muḥal*), car « si l'action [imposée] n'est pas [du genre de] celles qui tombent dans la puissance de celui à qui s'applique l'obligation, alors l'obligation s'effondre (*saqaṭa*) »[290]. La puissance (*al-istiṭā'a*) concerne dix aspects : le nombre, les équipements, les instruments, l'argent, les membres du corps, la force, la maturation intellectuelle, la raison, la science et le choix. Ainsi, Dieu ne peut pas obliger un homme à accomplir un acte qui nécessite de plusieurs hommes pour son accomplissement (remorquer des navires, transporter du bétail) ; Il ne peut pas obliger en absence de l'équipement nécessaire (les chevaux pour combattre l'ennemi) ; Il ne peut pas obliger à un acte en absence des instruments nécessaires pour son accomplissement (l'absence d'un seau d'eau pour la purification avant la prière) ; Il ne peut pas obliger à un acte en absence de l'argent nécessaire pour son accomplissement (le mariage, la *zakāt*, le *ḥaǧǧ*) ; Il ne peut pas obliger à un acte en absence de l'état de santé nécessaire pour son accomplissement (l'obligation de voir adressé à un aveugle) ; Il ne peut pas obliger à un acte en absence de la force physique nécessaire pour son accomplissement (relativement aux malades, aux femmes et aux enfants) ; Il ne peut pas obliger à un acte en absence de la maturité intellectuelle nécessaire pour son accomplissement (relativement aux déséquilibrés et aux stupides) ; Il ne peut pas obliger à un acte dont l'accomplissement résulte d'une ignorance (l'union des opposés, la création des corps) ; Il ne peut pas obliger à un acte dont l'accomplissement ne peut pas dépendre de la volonté de celui à qui s'applique l'obligation (regagner le sommet d'une montagne ou d'un lieu élevé après en être tombé involontairement). Ibn Tūmart explique ensuite que ce que celui à qui s'applique l'obligation ne peut pas tolérer renvoie soit à la raison – et on vient de le voir –, soit à l'habitude (*al-'āda*) – comme déplacer les montagnes, monter au ciel, vivre sans manger ni boire –, soit à la nature humaine (*al-ṭab'*) – comme aimer le haï, haïr l'aimé, ou ne pas souffrir ce qui cause de la douleur, ce qui inclut des choses pénibles comme se suicider[291].

Comment concilier cette position-ci avec la prétention de la liberté absolue de Dieu ? Comme pour al-Ǧuwaynī, la solution concerne la promesse divine d'une récompense ou d'une punition pour l'accomplissement ou l'inexécution de l'obligation. Même si, du point de vue logique et éthique, rien n'empêche Dieu de punir un croyant et de récompenser un mécroyant – ce qui est exprimé par la conception selon laquelle Dieu est maître absolu de Sa création –, le fait qu'Il nous a informé que l'accomplissement de l'obligation conduit au Paradis et son inexécution conduit à l'Enfer, qu'Il est sincère et qu'Il ne saurait changer d'avis, montre que, en quelque sorte, Dieu s'est obligé

[290] Ibn Tūmart, *A'azz mā yuṭlab*, cit., p. 54.
[291] Cf. principalement Ibn Tūmart, *A'azz mā yuṭlab*, cit., pp. 53-56, et également pp. 90, 114, 237 ; Id., *al-Muḥdaṯ*, cit., pp. 197-198 ; Id., *al-'Ibāda*, cit., p. 209.

soi-même[292]. On est donc rassuré sur le fait que, en suivant les préceptes divins, on parviendra à la récompense promise par Dieu et, donc, que la chaîne causale est définitivement valable et établie. En dernière analyse, ce n'est que pour sauvegarder le système des récompenses et punitions qu'al-Ǧuwaynī a été contraint d'éliminer la possibilité divine de commander l'insupportable. Comme Ibn Tūmart écrit :

> Si la récompense n'avait pas été liée à l'accomplissement et à l'obédience [de l'obligation divine], et si la punition n'avait pas été liée à l'inexécution et à la négligence [de l'obligation divine], alors l'accomplissement et l'inexécution auraient été égaux […], ce qui conduit à l'inexécution de l'action [imposée par Dieu] et à la négligence (*ihmāl*) de la Loi[293].

Cela oblige en outre à retenir que le Mahdī reconnaît une certaine influence de l'action humaine sur les choses – un sujet largement débattu parmi les théologiens dans le cadre de la théorie de l'acquisition de l'acte (*al-kasb*) –, bien que l'absence de discussions spécifiques sur ce point, de même que l'absence du terme *kasb* lui-même dans l'ensemble de son œuvre, empêche de mieux spécifier sa doctrine.

La section suivante de *al-ʿAqīda* est dédiée aux noms divins :

> [Ch. XV] [Dieu] possède (*la-hu*) les plus beaux noms. […]
> Les noms du Créateur – qu'Il soit loué ! – sont subordonnés à Son autorisation (*mawqūfa ʿalà iḏni-hi*). On ne Le nomme qu'au moyen de ce par quoi Il s'est nommé Lui-même dans Son livre ou par la langue de Son prophète. L'analogie (*al-qiyās*), la dérivation (*al-ištiqāq*) et la convention (*al-iṣṭilāḥ*) ne sont pas permises à l'égard de Ses noms.
> On appelle la créature "cultivée" (*faqīh*^{an}) et "généreuse" (*saḫiy*^{an}) en raison de sa science (*li-l-ʿilmi-hi*) et sa générosité (*karami-hi*) mais on n'établit pas d'analogie entre elle et le Créateur – qu'Il soit loué !
> La créature est appelée "archère" (*rāmī*^{an}) et "tueur" (*qātil*) en raison de son action d'archer (*ramy*) et de son action de tueur (*qatl*), mais on n'établit pas d'analogie entre elle et le Créateur – qu'Il soit loué !
> On appelle la créature "Zayd" et "ʿAmr" : elle naît sans avoir de nom, puis on convient sur son nom, mais la créature n'a pas [le droit] de dominer son Créateur et donc de Le nommer au moyen de ce par quoi Il ne s'est pas nommé Lui-même dans Son livre.

[292] Toutes ces prémisses sont absentes dans le texte d'Ibn Tūmart, mais on est obligé de les postuler pour résoudre la contradiction apparente. Cela ne relève pas d'une clémence de Dieu dérivable des mots mêmes du Mahdī, comme le pense al-Naǧǧār, *al-Mahdī ibn Tūmart*, cit., p. 266.
[293] Ibn Tūmart, *Aʿazz mā yuṭlab*, cit., p. 53.

> Ce que [Dieu] a écarté de Sa personne dans Son livre, Il l'a écarté de [Sa créature] et ce qu'Il a établi pour Lui-même, Il l'a établi pour [Sa créature], sans changement, ressemblance et modalité (*min ġayr tabdīl, wa-lā tašbīh, wa-lā-takyīf*).[294]

Le point débattu ici est celui de l'origine des noms divins. Sur le plan purement théorique – car, dans la pratique, la question a été beaucoup plus nuancée et n'a même pas suivi de logiques d'école entre Mu'tazilites et Aš'arites –, les théologiens se sont divisés en partisans de la thèse du *qiyās* et partisans de la thèse du *tawqīf* (instruction divine). À l'avis des premiers, on peut appliquer à Dieu un terme si cela Lui convient et même si la Révélation (*scil*. le Coran) ne Lui l'a pas appliqué, en procédant par analogie avec le monde visible : Dieu est appelé savant de même que l'homme. À l'avis des deuxièmes, la démarche est exactement inverse : on ne peut appliquer à Dieu un terme qu'au cas où la Révélation (cette fois entendue au sens large, avec la *sunna* et le consensus) l'a permis, peu importe si le terme Lui convienne ou pas. Puisque la Révélation permet d'appeler Dieu *'ālim* (savant) mais n'atteste jamais l'appellation *faqīh*, on n'utilisera que le premier terme, bien que les deux puissent être considérés, sous certains aspects, comme des synonymes[295]. Quant à Ibn Tūmart, il est évidemment un partisan de la thèse du *tawqīf*[296]. L'analogie (*al-qiyās*) n'est pas acceptable dans la mesure où Dieu n'offre pas de comparaison avec quoi que ce soit. La dérivation (*al-ištiqāq*) - qu'il faut comprendre comme la pratique, spécialement mu'tazilite, consistant à dériver de chaque action de Dieu un participe présent et donc un nom[297], ainsi que comme le processus inverse, typiquement aš'arite, consistant à dériver un *ma'nà* à partir de certains participes présents[298] - n'est pas acceptable dans la mesure où, encore une fois, cela se fait en analogie avec le monde visible et Dieu n'offre pas de comparaison avec quoi que ce soit. La convention (*al-iṣṭilāḥ*), en revanche, n'est pas acceptable en vertu d'un argument de droit, à savoir que le fait de donner un nom propre à quelque chose implique une relation asymétrique de pouvoir inacceptable de la part de Dieu. Enfin, concernant les noms divins qui suggèrent erronément une

---

[294] Ibn Tūmart, *al-'Aqīda*, cit., p. 221.

[295] Sur tout cela, cf. D. Gimaret, *Les noms divins en Islam. Exégèse lexicographique et théologique*, Les éditions du Cerf, Paris 2007 (1988[1]), pp. 37-50.

[296] On peut en trouver une confirmation textuelle ultérieure dans sa critique de la cinquième analogie corrompue. Voir Ibn Tūmart, *al-Dalīl*, cit., p. 160: « Quant à l'analogie des partisans des actions (*qiyās aṣḥāb al-af'āl*), ils entendent par là que certaines [choses] créées auraient échappé à [l'action] créatrice du Créateur – qu'Il soit loué ! –, à cause de fantasmes qu'ils ont imaginés. Ils disent : "Nous avons vu dans le visible que quiconque accomplit une action est décrit à l'aide d'elle. Donc celui qui dépasse [les bornes du licite] ou commet un tort est appelé injuste ou inique. Cela indique que le Créateur – qu'Il soit loué ! – ne commet pas de tort et d'injustice car s'Il l'avait fait, Il aurait été appelé ainsi". Mais ce qu'ils ont affirmé est faux sous deux aspects : le premier est que les actes du Créateur – qu'Il soit loué ! – ne sont pas décrits par l'injustice et le tort et que [seulement] celui à qui il est interdit [de faire certaines] choses est décrit par [l'injustice et le tort]. […] Le second aspect est que ce qu'ils ont affirmé [concernant les noms à appliquer à Dieu] n'est valide que par instruction du Législateur (*bi-tawqīf min al-šāri'*), et il n'y a aucun accès à son existence ».

[297] Cf. M. Allard, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš'arī et de ses premiers grands disciples*, Imprimerie Catholique, Beyrouth 1965, p. 116.

[298] À en juger par le commentaire d'Abū Bakr, sur lequel cf. le deuxième chapitre de cette thèse.

description physique de Dieu (ex. : *al-Ẓāhir*, l'Évident) et que l'on ne peut pas réfuter en tant que Révélation non abrogée (*min ġayr tabdīl*), on se gardera bien de les accepter avec la prétention à en expliquer la modalité.

Finalement, *al-ʿAqīda* se termine (ch. XVI) par la confirmation que Dieu sera vu, comme il est écrit dans la Loi, mais sans que cela implique ressemblance ou modalité (*min ġayr tašbīh wa-lā takyīf*)[299], et (ch. XVII) par l'affirmation que la véracité du prophète est établie, de façon contrainte (*bi-l-ḍarūra*), à l'appui de l'accord, perçu par le sens (*maḥsūsa*), entre les actes extraordinaires (*bi-l-afʿāl al-ḫāriqa li-l-ʿāda*) – la séparation de la mer, la transformation de la verge en serpent, la résurrection des morts, la division de la lune, la révélation du Coran – et la prétention à pouvoir les accomplir[300].

Comme déjà remarqué, aucune mention du mahdisme n'est présente ni dans *al-ʿAqīda* ni dans les autres textes théologiques.

[299] Ibn Tūmart, *al-ʿAqīda*, cit., pp. 221-222 : : « il faut y assentir » (*yaǧibu al-taṣdīq bi-hi*). Par contre, *Tawḥīd al-Bārī* et *al-Muršida* ne mentionnent pas le dogme de la vision de Dieu.

[300] Ibn Tūmart, *al-ʿAqīda*, cit., p. 222-223 (par contre, dans *Tawḥīd al-Bārī* et *al-Muršida* on ne trouve pas de mention du miracle). Cf. aussi Id., *al-ʿIbāda*, cit., pp. 207-210 et surtout Id., *Aʿazz ma yuṭlab*, cit. pp. 69-70 : « Quant au miracle, la voie pour sa connaissance est la nécessité des évidences des faits (*ḍarūra qarāʾin al-aḥwāl*), car lorsque l'on voit la coïncidence du miracle et son accord avec la prétention du messager, et [on a conscience] qu'il ne s'agit pas d'un acte [qui est dans la puissance] des créatures, [on reconnaît qu'] il occupe le rang des évidences des faits dans lequel il n'y a pas de choix. […] Il n'y a pas de place pour la transmission par voie multiple (*al-tawātur*) dans sa connaissance. Quant à son existence, elle nous a été transmise par voie multiple (*bi-l-tawātur*) et son existence est différente de sa connaissance ». Contrairement à l'hypothèse de Fletcher, *al-Andalus and North Africa*, cit., pp. 249-250, ce passage ne dément en rien la position soutenue dans *al-ʿAqīda* : les témoins du miracle y assentent en vertu de cette nécessité contraignante, tandis que ceux qui n'en ont pas été témoins connaissent l'existence du miracle car de nombreuses chaînes de témoins fiables l'ont transmise. Cf. à cet égard Watling, *The Dearest Desire*, cit., pp. 344-347 et, de même, Abū Bakr, *Šarḥ kitāb al-ʿilm*, cit., vol. 1, p. 376.

Chapitre 2 – Autour d'un commentaire anonyme d'Ibn Tūmart attribué à Abū Bakr Ibn Maymūn al-'Abdarī et l'anti-aš'arisme du Mahdī.

L'un des aspects les plus singuliers de l'héritage d'Ibn Tūmart tient au fait que l'on a conscience et que l'on conserve aujourd'hui très peu de textes datant de l'époque almohade et visant à expliquer ses paroles et sa pensée, surtout si on les compare avec le nombre de commentaires ou d'avis relatifs à *al-Muršida* composés après la chute des Banū 'Abd al-Mu'min. Dans le détail, si l'on exclut un commentaire de l'épître sur l'imamat signalé par Muḥammad Bencherifa (Ibn Šarīfa)[301], on ne possède qu'un extrait du commentaire d'Ibn Rušd sur *al-'Aqīda* — dont il sera question dans le chapitre suivant — et un commentaire du traité *A'azz mā yuṭlab* dont l'auteur se désigne lui-même sous la *kunya* de Abū Bakr. C'est à certains aspects de ce dernier ouvrage que sera consacrée l'enquête de ce chapitre.

2.1) Le commentaire d'Abū Bakr à *A'azz mā yuṭlab* : contextualisation et valeur.

Le commentaire n'a survécu que dans un seul manuscrit, le n° 401 de la bibliothèque Ibn Yusūf de Marrakech, mutilé au début et à la fin. D'après son éditeur, ce manuscrit constituerait un premier brouillon datant de la même époque que son auteur et révisé par lui-même avec l'aide d'autres personnes, parmi lesquelles pourrait figurer le copiste[302]. Bien qu'il ait été édité il y a environ vingt ans, ce livre est passé presque totalement inaperçu chez les chercheurs[303], alors qu'il revêt une importance capitale pour la compréhension et la contextualisation de la pensée d'Ibn Tūmart.
Tout d'abord, on est face à un énorme commentaire '*alà al-lafẓ*, qui s'étend sur environ 600 pages dans l'édition moderne pour expliquer les vingt-quatre premières pages de l'édition moderne de *A'azz mā yuṭlab*[304]. Son auteur est un partisan convaincu du mahdisme d'Ibn Tūmart, qui est toujours appelé l'Infaillible (*al-ma'ṣūm*) et auquel est toujours appliquée la formule « que Dieu

[301] Apparemment, il en existe un manuscrit, mais Bencherifa n'a fourni aucune information permettant de l'identifier ou de le localiser : cf. Muḥammad Bencherifa (Ibn Šarīfa), *Ibn Rušd al-hafīd. Sīra waṯā'iqiyyah*, Maṭba'at al-Naǧā al-ǧadīda, al-Dār al-Bayḍā' 1999, p. 47.
[302] al-Ṣadīq Ibn al-'Arabi, *Fihris maḫṭūṭāt*, cit., p. 189 (n. 667). Aussi étrange que cela puisse paraître, al-Mahmāh affirme erronément que la cote est 403 *yā*: cf. Abū Bakr, *Šarḥ kitāb al-'ilm*, cit., vol. 1, pp. 30-35 pour sa description. Quelques semaines avant le dépôt de cette thèse, nous avons eu la chance de recevoir une copie numérique de ce manuscrit, grâce à l'intermédiation du Dr. Binebine, que nous remercions vivement. Le peu de temps disponible ainsi que d'autres engagements nous ont malheureusement empêchés d'en tirer tout le profit..
[303] La seule étude que nous connaissons est celle de l'éditeur du texte, mais elle n'est d'aucune utilité pour notre propos : Muḥammad 'Abd al-Salām al-Mahmāh, *al-Ma'rifa 'inda Ibn Tūmart. Dirāsat li-kitābay : Kitāb al-'ilm li-Muḥammad ibn 'Abd Allāh ibn Tūmart ; Šarḥ Kitāb al-'ilm li-Abī Bakr Muḥammad ibn Maymūn al-'Abdarī*, Dār Ifzāran, Ṭanǧa 2006. Une utilisation occasionnelle de ce commentaire se trouve chez al-Naǧǧār, *al-Mahdī ibn Tūmart*., cit., et Watling, *The Dearest Desire*, cit. Son existence avait déjà été signalée par Ṭalibī, cf. son introduction à Ibn Tūmart, *A'azz mā yuṭlab*, cit., pp. 14-16. Cf. également Urvoy, *Raison et conviction*, cit., p. 50.
[304] Le commentaire s'arrête à Ibn Tūmart, *A'azz mā yuṭlab*, cit., p. 52, l. 21 : « وأما السنة فآثار مستفيضة وأخبار كثيرة منها قوله صلى الله عليه وسلم : بلغوا عني ولو آية».

soit satisfait de lui » (*raḍiya Allāh ʿan-hu*). Il le décrit comme le seul savant de son époque auquel tous avaient besoin de s'adresser et capable d'atteindre la science sans effort grâce à la faveur de Dieu (*ka-ʿilm al-ḥaḍar*), il le place au rang des prophètes (*rutbat al-anbiyāʾ*) et dans le lieu des purs (*maḥall al-aṣfiyāʾ*)[305], en affirmant qu'il a été envoyé pour renouveler la religion, vivifier la science et établir la Loi (*mabʿūtᵃⁿ li-tağdīd al-dīn wa-iḥyāʾ al-ʿilm wa-iqāmat al-šarʿ*)[306].

Le livre est, avec le commentaire d'Ibn Rušd, le seul témoin arabe qui cite directement *al-ʿAqīda*, une fois clairement désignée comme « la profession de foi bénie » (*al-ʿaqīda al-mubāraka*)[307], et fait également référence aux traités *al-Kalām fī l-ʿumūm wa-l-ḫuṣūṣ*, *al-Qawāʿid*, *al-Kalām fī l-ʿilm*, *al-Dalīl*, *al-Maʿlūmāt*, *al-Kalām ʿalā al-ʿibāda*[308], *al-Imāma*.

Il renseigne également sur les enseignements en berbère d'Ibn Tūmart. En discutant des voies de la science, Abū Bakr rapporte que le Mahdī a développé la division en raison, sensation et tradition présente « dans le *tawḥīd* en langue occidentale (*bi-l-lisān al-ġarbī*) », en y ajoutant le *tawātur*, les miracles et les indices, et il reconduit à l'unité la différence entre les deux textes, en reconnaissant que les trois divisions ajoutées ne constituent qu'une segmentation ultérieure interne à la tradition[309]. Par ailleurs, concernant les obstacles qui empêchent l'homme d'accéder à la connaissance, Abū Bakr indique qu'Ibn Tūmart s'est exprimé en berbère et en fournit la signification en arabe[310].

Il confirme l'intervention directe du premier calife, ʿAbd al-Muʾmin, dans la rédaction de *Aʿazz mā yuṭlab*. La première mention apparaît lorsque Abū Bakr commente un passage à la troisième personne, dont Ibn Tūmart n'est manifestement pas l'auteur. Il écrit :

> Et l'affirmation de celui qui a transmis (*al-nāqil*) – que Dieu soit satisfait de lui : « Ceci est ce que l'Imām infaillible, le Mahdī connu – que Dieu soit satisfait de lui – a commenté concernant les preuves rationnelles et les exemples légaux et sensoriels qui s'y rapportent »[311].

[305] Š, pp. 86-87 et *passim* ; Abū Bakr, *Šarḥ kitāb al-ʿilm*, cit., vol. p. 174 et *passim*.
[306] Š, p. 97, l. 3-4 ; Abū Bakr, *Šarḥ kitāb al-ʿilm*, cit., vol. 1, p. 183.
[307] Š, p. 17, l. 16 ; Abū Bakr, *Šarḥ kitāb al-ʿilm*, cit., vol. 1, p. 107. Pour les citations de *al-ʿAqīda*, cf. ivi, vol. 1, pp. 97, 106, 107, 238, 326 ; vol. 2, pp. 88, 118-119.
[308] Nous n'avons relevé aucune citation de ce traité qui ne soit également attestée dans *al-ʿAqīda*.
[309] Š, p. 38, l. 5-20 ; Abū Bakr, *Šarḥ kitāb al-ʿilm*, cit., p. 125.
[310] Š, p. 442, l. 17-18 ; Abū Bakr, *Šarḥ kitāb al-ʿilm*, cit., vol. 2, p. 67 : « L'Infaillible – que Dieu soit satisfait de lui – a expliqué en langue occidentale ce dont je [vous] raconte la signification avec l'aide de Dieu Très-Haut (*mā an aḥkī maʿnà-hu bi-ḥawl Allāh taʿālà*), à savoir que le désaccord fait partie des voiles qui empêchent la science et la connaissance ». Š, p. 482, l. 10-11 ; Abū Bakr, *Šarḥ kitāb al-ʿilm*, cit., vol. 2, p. 106 : « [Ibn Tūmart] a affirmé en langue occidentale ce dont je [vous] raconte la signification en arabe, à savoir que le voile qui sépare l'homme de la connaissance est l'ignorance, la passion […] ».
[311] Ibn Tūmart, *Aʿazz mā yuṭlab*, cit., p. 36.

> Abū Bakr : celui qui a affirmé (*qā'il*) cela est le Calife juste, l'Imām pur[312], l'Émir des croyants Abū Muḥammad 'Abd al-Mu'min ibn 'Alī – que Dieu soit satisfait de lui. Qu'il te suffise [de savoir] la vertu de celui qui, lorsque l'Infaillible le vit – que Dieu soit satisfait d'eux –, récita les deux vers suivants :
>
> *Tu as perfectionné la morale qui te distingue — nous sommes tous heureux et ravis pour toi*
> *Les dents sourient et la main dispense — la poitrine est large et le visage joyeux.*
>
> La faveur est dans les mains de Dieu et Il l'accorde à qui Il veut. Le fait que cette louange provienne d'une personne infaillible implique que cette personne honorée mérite cette description[313].

On trouve la deuxième citation du calife à propos des mots d'Ibn Tūmart selon lesquels « il est nécessaire (*min ḍarūra*) que celui qui connaît le principe connaisse la dérivation, et que celui qui connaît la dérivation connaisse le principe »[314]. Abū Bakr commente en rappelant le passage de *al-'Aqīda* où l'on lit que « la nécessite est ce à quoi le doute n'a pas d'accès, ce que l'homme rationnel ne peut pas réfuter », et que cette nécessité peut concerner la raison, la sensation ou la tradition (*naql*). Puis il ajoute :

> Il a été transmis sous l'autorité du Calife juste, l'Imām pur, l'Émir des croyants Abū Muḥammad 'Abd al-Mu'min ibn 'Alī – que Dieu soit satisfait de lui – que [Ibn Tūmart] l'a ramenée [la nécessité] à six parties : la nécessité de la raison, la nécessité de la sensation, la nécessité de la loi (*al-šar'*), la nécessité de l'information (*al-iḫbār*), la nécessité de la langue, la nécessité de l'habitude. Cela m'a été rapporté par l'homme digne de confiance (*al-ṯiqa*) et je l'ai pris de sa bouche[315]. Ce que [Ibn Tūmart] a dit – que Dieu soit satisfait de lui – est clair et il n'y a pas de mystère ou de secret à cet égard. Sa division n'a que une nature explicative et son exposition dans les particuliers n'a qu'une nature démonstrative (*burhanī*). Et comment [pourrait-il en être autrement] ? En lui se trouvent les ramifications de la lumière de la bonne guide, grâce auxquelles il s'est préparé dans l'éternité pour dévoiler la cécité. La faveur est dans les mains de Dieu et Il l'accorde à qui Il veut[316].

[312] Nous lisons "*al-zakī*" au lieu de "*al-raḍī*", par analogie avec la citation suivante.
[313] Abū Bakr, *Šarḥ kitāb al-'ilm*, cit., vol. 1, p. 271. Cette page n'est malheureusement pas présente dans la numérisation du manuscrit que nous possédons.
[314] Ibn Tūmart, *A'azz mā yuṭlab*, cit., p. 48.
[315] Nous ignorons de qui il s'agit.
[316] Š, p. 493, l. ; 14-20 ; Abū Bakr, *Šarḥ kitāb al-'ilm*, cit., vol. 2, p. 119.

Le commentaire présente également un intérêt historique, car, comme on l'a vu dans le premier chapitre, il fournit des indications sur deux identités possibles du chef des *'ulamā'* avec lequel Ibn Tūmart a débattu à Aġmāt.

Il revêt aussi un intérêt doctrinal, non seulement parce qu'il permet de préciser plus clairement la doctrine théologique du Mahdī – et surtout son aversion à l'égard de certaines positions de la théologie aš'arite –, mais aussi parce qu'il mentionne ou cite des passages d'Ibn Tūmart relatifs à la division de la science en éternelle (*al-ʿilm al-qadīm*) et produite (*al-ʿilm al-muḥdaṯ*), à la preuve de l'unicité divine par l'empêchement réciproque (*al-tamānuʿ*), ainsi qu'à la théorie de l'acquisition de l'acte (*kasb*), qui ne sont pas attestés ailleurs[317].

Quant à la date de composition de ce commentaire, le seul élément qui permette de la situer approximativement est que son auteur y mentionne Abū Sa'īd Yaḫluf ibn al-Ḥasan comme déjà décédé[318]. Cet homme est un *šayḫ* almohade bien connu, dont l'autorité sert de base à la liste des compagnons d'Ibn Tūmart mentionnée dans *al-Muqtabas min kitāb al-ansāb*[319]. Son nom complet est Abū Sa'īd Yaḫluf ibn al-Ḥasan/al-Ḥusayn Ātīggī, l'oscillation entre al-Ḥasan et al-Ḥusayn reflétant, bien sûr, la grande ressemblance graphique des deux noms. Sa date de naissance est inconnue, car la première notice le concernant est qu'il rejoigne les Cinquante après le *tamyīz* (entre 1125 et 1128)[320]: il n'est donc pas présent au débat d'Aġmāt, ce qui explique la méfiance d'Abū Bakr à l'égard de son témoignage. C'est ensuite sous le règne de 'Abd al-Mu'min qu'il bâtit sa fortune et réputation, principalement en tant que chef militaire. Peu après la proclamation du calife (vers 1132), Abū Sa'īd Yaḫluf, à la tête des Ǧanfīsa, réprime la révolte d'un compagnon du Mahdī nommé 'Abd Allāh Ibn Malwīya et le tue[321]. En 543 H. (1148-1149) il réprime la révolte des Būrġawāṭa et de Būmazġīdā[322]. Quelque temps après, lors de la reconnaissance (*i'tirāf*) de 'Abd al-Mu'min, il reçoit une liste de hommes à exécuter dans la région de Tāzā, coupables d'avoir tué le *šayḫ* Zīrī ibn Māḫūḫ que le calife leur avait envoyé[323]. En 546 H. (1151-1152), d'après Ibn al-Aṯīr, il réprime la révolte d'Abū Qaṣaba[324]. En 550 H. (1155-1156), il est envoyé en tant que ''ambassadeur'' auprès d'al-Ṣaḥrāwī pour accepter sa soumission au pouvoir almohade[325]. L'année suivante au plus tard, il suit à Bougie le fils du calife et nouveau gouverneur de la ville, Abū

[317] Ces aspects, ainsi que d'autres, mériteraient d'être approfondis dans une étude ultérieure.
[318] Š, p. 102, l. 15-16 ; Abū Bakr, *Šarḥ kitāb al-'ilm*, cit., vol. 1, p. 189 : « le *šayḫ* défunt Abū Sa'īd Yaḫluf ibn al-Ḥasan, que Dieu sanctifie son esprit et refroidisse sa tombe ».
[319] Cf. *al-Muqtabas min kitāb al-ansāb*, cit., p. 32 (L.P. p. 48).
[320] *al-Muqtabas min kitāb al-ansāb*, cit., p. 35 (L.P. p. 53) ; Ibn al-Qaṭṭān, *Naẓm al-ǧumān*, cit., p. 85 (A. p. 35), le cite comme l'un des quatre de la tribu des Ǧanfīsa.
[321] al-Bayḏaq, *Tārīḫ al-Muwaḥḥidīn*, cit., pp. 85, 122 (L.P. pp. 137-138, 207) ;
[322] al-Bayḏaq, *Tārīḫ al-Muwaḥḥidīn*, cit., pp. 109, 122 (L.P. pp. 180, 208).
[323] al-Bayḏaq, *Tārīḫ al-Muwaḥḥidīn*, cit., p. 111 (L.P. p. 182).
[324] Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, cit., vol. 9, p. (F. p. 574). Les autres sources rapportent que c'est le calife qui réprime la révolte : cf. al-Bayḏaq, *Tārīḫ al-Muwaḥḥidīn*, cit., p. 115 (L.P. pp. 189-190).
[325] al-Bayḏaq, *Tārīḫ al-Muwaḥḥidīn*, cit., p. 120 (L.P. p. 200).

Muḥammad, en qualité de vizir[326]. On le retrouve encore actif sous le règne de Abū Ya‘qūb Yusūf : en 560 H. (1165) il est avec Abū Ḥafṣ ‘Umar et écrit au calife pour lui demander une aide militaire contre Ibn Mardanīš[327] ; en 562 H. (1166-1167) il réprime la révolte des Ġumāra, puis celle des Ṣinhāğa[328] ; en 566 (1171) il part avec le calife depuis Marrakech vers l’al-Andalus[329]. Ibn ‘Iḏārī est le seul à rapporter qu’Abū Sa‘īd Yaḫluf meurt à la suite de l’épidémie de peste à Marrakech, vers mai 1176[330]. Il s’ensuit que le commentaire d’Abū Bakr a été composé soit à la fin du XII^{ème} siècle, soit au XIII^{ème} siècle, ce qui, déjà en soi, invalide la thèse d’al-Mahmāh selon laquelle son auteur serait Ibn Maymūn al-‘Abdarī.

2.2) La fausse attribution à Abū Bakr Ibn Maymūn al-‘Abdarī.

Avant d’examiner les arguments sur lesquels al-Mahmāh s’appuie pour son attribution, il convient d’exposer la vie et l’œuvre de Abū Bakr Ibn Maymūn al-‘Abdarī.

Il faut tout d’abord distinguer entre deux Ibn Maymūn. Le premier est un lettré, grammairien et poète dont la *kunya* est Muḥammad, et qui est également connu sous le nom de ‘‘Markūš’’. Sa première mention se trouve dans le dictionnaire biographique *Ğaḏwat al-muqtabis fī tā’riḫ ‘ulamā’ al-Andalus* d’al-Ḥumaydī (1029-1095) qui y transcrit également l’une de ses poésies[331]. Or, comme ce dictionnaire a été rédigé en Orient après le départ d’al-Ḥumaydī de al-Andalus en 448 H. (1056-7)[332], il est chronologiquement impossible que cet auteur soit notre al-‘Abdarī qui, on le verra, meurt en 567 H. (1172). La confusion s’est produite dans le dictionnaire biographique *Mu‘ğam al-udabā’* de l’oriental Yaqūt al-Hamawī al-Rūmī (1178-1229), qui consacre une seule et unique entrée aux deux Ibn Maymūn, en mélangeant de fait les informations dont il disposait[333] : cela est la même erreur dans laquelle est tombé al-Mahmāh[334]. Les sources qui consacrent une

[326] Ibn Abī Zar‘, *al-Anīs al-muṭrib*, cit., p. 194 (H.M. vol. 2, p. 389); Ibn ‘Iḏārī al-Marrākušī, *al-Bayān al-muġrib*, cit., vol. 3, p. 137 : « *‘ala ma‘nà al-tadrīb* » ; Ibn Ḫaldūn, *Tārīḫ*, cit., vol. 6, p. 316; *Kitāb al-Ḥulal*, cit., p. 151 (H.M. p. 181).
[327] Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, *al-Mann*, cit., pp. 180, 196 (H.M. pp. 70, 75).
[328] Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, *al-Mann*, cit., pp. 232, 235, 250 (H.M. pp. 101, 104-105, 116). Ibn ‘Iḏārī al-Marrākušī, *al-Bayān al-muġrib*, cit., vol. 3, pp. 191, 193 (H.M. 1963, pp. 394, 396).
[329] Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, *al-Mann*, cit., pp. 352, 361 (H.M. pp. 179, 183).
[330] Ibn ‘Iḏārī al-Marrākušī, *al-Bayān al-muġrib*, cit., vol. 3, pp. 237-238 (H.M. 1953, vol. 1, pp. 25-26).
[331] al-Ḥumaydī, *Ğaḏwat al-muqtabis fī tā’riḫ ‘ulamā’ al-Andalus*, ḥaqqaqa-hu wa-‘allaqa ‘alay-hi Bašār ‘Awwād Ma‘rūf wa-Muḥammad Bašār ‘Awwād, Dār al-ġarb al-islāmī, Tūnis 2008, p. 139 (n. 149).
[332] M.L. Ávila, *al-Ḥumaydī al-Andalusī*, in *EI*^{3} (dernière consultation 13/03/2025).
[333] Yaqūt al-Hamawī al-Rūmī, *Mu‘ğam al-udabā’. Iršād al-arīb ilà ma‘rifat al-adīb*, taḥqīq Iḥsān al-‘Abbās, Dār al-ġarb al-islāmī, Bayrūt 1993, 7 vols., vol. 6, p. 2653 (n. 1125).
[334] Cf. Abū Bakr, *Šarḥ kitāb al-‘ilm*, cit., vol. 1, pp. 55, 69.

notice à ce Muḥammad Ibn Maymūn sont l'andalou Ibn ʻUmayra al-Ḍabbī (m. 1203)[335] et les orientaux Ǧamāl al-Dīn al-Qifṭī (m. 1248)[336], al-Ṣafadī (m. 1363)[337] et al-Suyūṭī (m. 1505)[338]. Quant à notre véritable Abū Bakr Ibn Maymūn al-ʻAbdarī, on dispose de deux témoignages de ses contemporains – la chronique d'Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt[339] et la collection de biographies des poètes par l'andalou Ibn Diḥya al-Kalbī (*circa* 1150-1235)[340] –, ainsi que de deux notices principales recueillies dans les dictionnaires biographiques d'Ibn al-Abbār[341] et, surtout, d'Ibn Abd al-Malik[342]. Des informations complémentaires, mais parfois erronées, se trouvent chez Ṣafwān ibn Idrīs al-Tuǧībī (m. 1202)[343], chez Ibn al-Qaṭṭān[344], chez Ibn Saʻīd al-Maġribī (m. 1286)[345], chez Ibn Abī Zarʻ[346], chez Abū Hayyān al-Ġarnātī (m. 1344)[347], chez Ibn al-Ḫaṭīb (m. 1375)[348], chez al-Suyūṭī [349], chez Ḥāǧī Ḫalīfa (m. 1657)[350]. Les autres sources que nous avons consultées ne sont que des copies, parfois partielles, de celles que nous venons d'énumérer et n'ont donc aucune

[335] Ibn ʻUmayra al-Ḍabbī, *Buġyat al-multamis fī tā'riḫ riǧāl ahl al-Andalus*, taḥqīq Ibrāhīm al-Abyārī, Dār al-kitāb al-miṣrī – Dār al-kitāb al-lubnānī, al-Qāhira – Bayrūt 1989, 2 vols., vol. 1, p. 171 (n. 285).
[336] Ǧamāl al-Dīn al-Qifṭī, *Inbāh al-ruwā ʻalà anbāh al-nuḥāh*, taḥqīq Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Dār al-fikr al-ʻarabī – Mu'assasat al-kutub al-ṯaqāfiyya, al-Qāhira – Bayrūt 1986, 4 vols., vol. 3, p. 218 (n. 717).
[337] al-Ṣafadī, *al-Wāfī bi 'l-wafyāt*, taḥqīq wa-iʻtinā' Aḥmad al-Arnā'uṭ wa-Turkī Muṣṭafà, Dār Iḥyā' al-turāṯ al-ʻarabī, Bayrūt 2000, 29 vols., vol. 5, p. 71 (n. 2118).
[338] al-Suyūṭī, *Buġyat al-wuʻāh fī ṭabaqāt al-luġawiyīn wa-l-nuḥā*, taḥqīq Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Dār al-fikr, s.l, 1979[2], 2 vols., vol. 1, p. 254 (n. 472). Il consacre à chaque Ibn Maymūn son entrée et, à la fin de la notice relative à Muḥammad, il écrit de ne pas savoir si celui-ci est le même dont il a parlé précédemment.
[339] Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, *al-Mann*, cit., pp. 159-160 (H.M., pp. 59-60, dont la traduction n'est pas heureuse).
[340] Ibn Diḥya al-Kalbī, *al-Muṭrib min aš'ār ahl al-Maġrib*, taḥqīq Ibrāhīm al-Abyārī wa-Ḥāmid ʻAbd al-Maǧīd wa-Aḥmad Aḥmad Badawī, rāǧaʻa-hu Ṭaha Ḥussayn, Dār al-ʻilm li-l-ǧamīʻ, Bayrūt 1955, pp. 198-199. Il le rencontre à Marrakech en 565 H. (1169/1170).
[341] Ibn al-Abbār, *al-Takmila*, cit., vol. 2, pp. 193-194 (n. 1421).
[342] Ibn ʻAbd al-Malik, *al-Ḏayl wa-l-takmila*, cit., vol. 4, pp. 348-352 (n. 836).
[343] Ṣafwān ibn Idrīs al-Tuǧībī, *Zād al-musāfir wa-ġuzzat muḥayyā al-adb li-l-sāfir*, iʻtanà bi-našri-hi wa-taḥḏībi-hi wa-l-taʻlīq ʻalay-hi ʻAbd al-Qādir Maḥdād, s.é., Bayrūt 1939, pp. 6-7 (n. 2), qui l'appelle Abū ʻAbd Allāh.
[344] Ibn al-Qaṭṭān, *Naẓm al-ǧumān*, cit., p. 212 (A. pp. 205-206).
[345] Ibn Saʻīd, a*l-Muġrib*, cit., vol. 1, pp. 111-112 (n. 48); Id., *Rāyāt al-mubarrizīn wa-ġāyāt al-mumayyazīn*, ḥaqqaqa-hu wa-ʻallaqa ʻalay-hi Muḥammad Raḍwān al-Dāya, Dār al-ṭalās, Dimašq 1987, p. 133 (n. 63) ; Id., *al-Ġuṣūn al-yāniʻa fī maḥāsin šuʻarā' al-miʼa al-sābiʻa*, taḥqīq Ibrāhīm al-Abyārī, Dār al-Maʻārif bi-Miṣr, al-Qāhira, s.d. [1945], p. 94.
[346] Ibn Abī Zarʻ, *al-Anīs al-muṭrib*, cit., p. 205 (H.M. p. 407).
[347] Abū Hayyān, *al-Irtišāf al-ḍarb min lisān al-ʻarab*, taḥqīq wa-šarḥ wa-dirāsa Rağab Uṯmān Muḥammad, murāǧaʻa Ramaḍān ʻAbd al-Tawāb, Maktabat al-ḫānǧī, al-Qāhira 1998, 5 vols., vol. 1, p. 350, vol. 4, pp. 1950, 2100.
[348] Ibn al-Ḫaṭīb, *al-Iḥāṭa fī aḫbār Ġranāṭa*, šaraḥa-hu wa-ḍabaṭa-hu wa-qaddama la-hu Yūsuf ʻAlī Ṭawīl, Dār al-kutub al-ʻilmiyya, Bayrūt 2003, 4 vols., vol. 3, pp. 60-62.
[349] al-Suyūṭī, *Buġyat al-wuʻāh*, cit., vol. 1, pp. 147-148 (n. 243); Id., *al-Muzhir fī ʻulūm al-luġa wa-anwāʻ-hā*, ḍabaṭa-hu wa-ṣaḥḥaḥa-hu wa-waḍaʻa ḥawāšī-hi Fu'ād ʻAlī Manṣūr, Dār al-kutub al-ʻilmiyya, Bayrūt 1998, 2 vols., vol. 2, p. 95.
[350] Muṣṭafa ibn ʻAbd Allāh (known as Kâtip Çelebi and Ḥājjī Khalīfa), *Kašf al-ẓunūn ʻan asāmī al-kutub wa al-funūn (The Removal of Doubt from the Names of Books and Sciences)*, critical edition by Ekmeleddin İhsanoğlu and Bashar Awad Marouf, Al-Furqān Islamic Heritage Foundation, London 2021, 10 vols., vol. 2, p. 55 (n. 2230), vol. 3, p. 266 (n. 5566), vol. 6, p. 467 (n. 16630), vol. 7, p. 50 (n. 17753). Dans l'original, son nom est erronément écrit comme al-ʻAbqarī.

utilité pour la reconstruction de la biographie de notre auteur[351]. Il en va de même pour les dictionnaires biographiques modernes[352].

Abū Bakr Ibn Maymūn al-‘Abdarī doit être né à Cordoue autour du 497 H. (1103-1104), car les sources nous rapportent qu'il meurt à Marrakech le mardi 18 *ǧumādà al-aḫīra* de l'année 567 H. (15 février 1172) à l'âge de 70 ans ou environ. Principalement connu en tant que grammairien (*mubarriz*^{an} *fī l-naḥw*) et linguiste (*mutaqaddim*^{an} *fī ‘ilm al-lisān*), il est également décrit comme un homme de lettres (*adīb*), un *faqīh*, un expert des fondements (*al-uṣūlī*), un grand *ḥāfiẓ*, un expert du *tafsīr*, un mémorisateur du *fiqh*, un savant capable de se débrouiller dans différents arts (*mutaṣarrif*^{an} *fī ġayri-hi min al-funūn*). Parmi ses nombreux maîtres, on distingue par notoriété le grand-père d'Ibn Rušd (m. 1126), auprès duquel il aurait étudié pendant dix ans[353], et Ibn al-‘Arabī al-Ma‘āfirī. Ibn ‘Abd al-Malik compte parmi ses disciples Abū l-Ḥasan Ibn Mu'min (m. 1202)[354], un aš‘arite élève et biographe du théologien aš‘arite Abū ‘Amr ‘Uṯmān al-Salāliǧī (m. probable 1178).

Al-‘Abdarī quitte sa ville natale de Cordoue pendant la *fitna* (l'instabilité politique qui suit les deuxièmes taïfas vers 1145) et transite par Grenade, selon la narration de son maître al-Ḥasan Ibn al-Bāḏiš et d'autres reportée par Ibn al-Ḫaṭīb[355]. À un moment imprécisé, mais bien sûr après son départ de Cordoue, il est nommé *qāḍī* de Montoro, d'après Ibn ‘Abd al-Malik[356]. Toujours à une date inconnue, il s'installe à Marrakech, où il devient célèbre pour sa connaissance de la langue arabe et de l'*ādāb*, à tel point que, toujours d'après Ibn ‘Abd al-Malik, les fils et les subordonnés de ‘Abd al-Mu'min rivalisent pour étudier avec lui. Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt rapporte que les *ṭalaba* viennent le chercher de partout, Ibn al-Qaṭṭān en fait même l'un des *ṭalaba*, Ibn Sa‘īd l'appelle « le chef, le compagnon » (*al-ra'īs al-maǧlīs*), et Ibn ‘Abd al-Malik précise qu'il assiste aux réunions

---

[351] al-Ḏahabī, *al-Mustamliḥ min kitāb al-Takmila*, ḥaqqaqa-hu wa-ḍabaṭa naṣṣa-hu wa-‘allaqa ‘alay-hi Bašār ‘Awwād Ma‘rūf, Dār al-ġarb al-islāmī, Tūnis 2008, p. 68 (n. 136) ; Id., *Tārīḫ al-islām*, cit., vol. 12, p. 380 (n. 270); Ibn Furḥūn al-Malīkī, *al-Dībāǧ al-maḏhab fī ma‘rifat a‘yān ‘ulamā' al-maḏhab*, taḥqīq wa-ta‘līq Muḥammad al-Aḥmadī Abū l-Nūr, Dār al-turāṯ, al-Qāhira 1972, 2 vols., vol. 2, pp. 285-286 (n. 97) ; al-Fayrūz'ābādī, *al-Bulġa fī tarāǧim a'imma al-naḥw wa-l-luġa*, taḥqīq Muḥammad al-Miṣrī, ṭab‘a munaqqaḥa wa-muwassa‘a, Dār Sa‘id al-Dīn, Dimašq 2000, p. 269 (n. 329), al-Dāwūdī, *Ṭabaqāt al-mufassirīn*, rāǧa‘a nusḫa wa-ḍabaṭa a‘lām-hā laǧna min al-‘ulamā' bi-išrāf al-nāšir, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Bayrūt 1983, 2 vols., vol. 2, pp. 176-177 (n. 514).

[352] Ismā‘īl Bāšā al-Baġdādī, *Hadiyyat al-‘ārifīn asmā' al-mu'allifīn wa-'āṯār al-muṣannifīn*, Wikālat al-ma‘ārifa bi-Isṭanbūl, Isṭanbūl 1951-1955, 2 vols., vol. 2, pp. 96-97 qui écrit erronément al-‘Abqarī; al-‘Abbās ibn Ibrāhīm al-Samlālī, *al-I‘lām bi-man ḥalla Marrākuš wa-Aġmāt min al-a‘lām*, rāǧa‘a-hu ‘Abd al-Wahhāb Ibn al-Manṣūr, al-Maṭba‘a al-malakiyya, al-Ribāṭ 1993^{2}, 10 vols., vol. 4, pp. 107-108 (n. 502) qui écrit erronément qu'al-‘Abdarī est mort à 90 ans ; Muḥammad Maḫlūf, *Šaǧarat al-nūr al-zakiyya fī ṭabaqāt al-mālikiyya*, al-Maṭba‘a al-salafiyya, al-Qāhira 1932, 2 vols., vol. 1, p. 149 (n. 449) ; ‘Umar Riḍā Kaḥāla, *Mu‘ǧam al-mu'allifīn. Tarāǧim muṣannifī al-kutub al-‘arabiyya*, Maktabat al-muṯannà – Dār Iḥyā' al-turāṯ al-‘arabī, Bayrūt 1957, 15 vols., vol. 10, pp. 250-251 ; Ḫayr al-Dīn al-Zirklī, *al-‘Alām. Qāmūs tarāǧim*, Dār al-‘ilm li-l-malayīn, Bayrūt 2002^{5}, 8 vols., vol. 6, p. 231 ; ‘Umar al-Farrūḫ, *Tārīḫ al-adab al-‘arabī*, Dār al-‘ilm li-l-malayīn, Bayrūt 1981-1983^{4}, 6 vols., vol. 5, pp. 410-413.

[353] Si cette information est totalement correcte, al-‘Abdarī serait devenu son disciple à l'âge d'environ treize ans.

[354] Cf. aussi sa biographie dans Ibn ‘Abd al-Malik, *al-Ḏayl wa-l-takmila*, cit., vol. 3, pp. 216-222.

[355] Le récit d'Ibn al-Ḫaṭīb n'est qu'une copie partielle de celui d'Ibn ‘Abd al-Malik. La seule différence est la mention de ce passage d'al-‘Abdarī par Grenade.

[356] Ibn Abī Zar‘ en fait également l'un des *qāḍī*-s de ‘Abd al-Mu'min, donc nécessairement après son départ de Cordoue.

de ‘Abd al-Mu’min avec les savants les plus distingués[357]. En raison de tout cela, il acquiert le titre honorifique de *al-Ustāḏ* (le professeur). À un moment imprécisé se déroule sa véritable *miḥna* (mise à l’épreuve)[358], lorsque ‘Abd al-Mu’min lit certains vers d’amour qu’al-‘Abdarī avait composés pour un jeune d’Aġmāt nommé Abū l-Qāsim ibn Taysīt. Le calife lui interdit alors de participer à ses réunions et dissuade quiconque d’étudier avec lui. Apparemment, cet état des choses ne se modifie pas jusqu’à sa mort en 567 H.[359] Il est enterré au cimetière de la porte de Tāġzūt dans la ville de Marrakech.

Les sources lui attribuent plusieurs ouvrages dont, à notre connaissance, aucun manuscrit n’a jusqu’ici été signalé:

- Un commentaire (*šarḥ*) grand (*kabīr*) et petit (*ṣaġīr*) de l’introduction à la grammaire arabe *al-Ǧumal* du grammairien mu’tazilite Abū l-Qāsim al-Zaǧǧāǧī (m. *circa* 950). Il s’agit de l’un de ses livres les plus connus et, d’après Ibn al-Abbār, largement utilisé par les gens.
- Un commentaire des vers poétiques (*šarḥ abyāt*) du compendium de syntaxe *al-Īḍāḥ al-‘Aḍudī* du grammairien Abū l-‘Alī al-Fārisī (m. 987). D’après Ḥāǧī Ḫalīfa, ce commentaire commence par « *al-ḥamd li-llāh al-‘aẓim al-sulṭān al-qadīm al-iḥsān* ».
- Un commentaire (*šarḥ*) des très célèbres *Maqāmāt* - récits en prose rimée avec poésie intercalée – d’al-Ḥarīrī (m. 1122)[360].
- *Mašāḥiḏ al-afkār fī ma’āḥiḏ al-nuẓẓār* (Aiguiser les idées concernant les sources de ceux qui réfléchissent)[361], qui pourrait être une œuvre de *kalām*.
- *Naq‘ al-ġalal* (Étancher la soif)[362], qui devrait toujours être un livre de grammaire à en juger par les quelques citations présentes chez Abū Hayyān al-Ġarnātī et al-Suyūṭī. L’une d’entre elles concerne l’impossibilité de considérer “*ẓann*” un synonyme de “*‘ilm*”[363].

---

[357] Ibn Sa‘īd fait une erreur tout à fait singulière car il lie sa vie au règne d’al-Manṣūr. Il affirme même que l’un de ses ancêtres, nommé Muḥammad ibn ‘Abd al-Malik Ibn Sa‘īd, avait fréquenté al-‘Abdarī.

[358] La biographie de notre al-‘Abdarī n’est pourtant pas mentionnée dans l’article de E.M. Benouis, *Les savants mis à l’épreuve à l’époque almohade*, in M.L. Ávila y M. Fierro (editados por), *Estudios onomástico-biográficos de al-Ándalus*, Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid-Granada 2000, vol. 10, pp. 315-357.

[359] Dans son introduction, al-Mahmāh soutient qu’al-‘Abdarī aurait été réhabilité pendant le califat d’Abu Ya‘qūb Yūsuf, et que, d’après Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, il serait mort à 90 ans ou presque : cf. Abū Bakr, *Šarḥ kitāb al-‘ilm*, cit., vol. 1, pp. 55-56, 82. La première information est sans source, la seconde fausse.

[360] J. Hämeen-Anttila, *Maqama. A History of a Genre*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2002; Id., *al-Ḥarīrī*, in EI^3.

[361] Chez al-Suyūṭī, le titre est *Mašāḥiḏ al-afkār fī-mā uḥiḍa al-nuẓẓār*. Or, comme cette partie de sa notice est une citation d’Ibn al-Ḫaṭīb et donc, répétons-le, une copie d’Ibn ‘Abd al-Malik, cette variante est probablement une erreur de lecture.

[362] Ibn al-Qaṭṭān père a écrit un ouvrage dont le titre - *Naq‘ al-ġalal wa-naf‘ al-‘alal fī l-kalām ‘alà aḥādīṯ al-Sunan li-Abī Dāwūd* - est similaire: cf. Ibn ‘Abd al-Malik, *al-Ḏayl wa-l-takmila*, cit., vol. 5, p. 20.

[363] Elle est placée dans une section concernant la possibilité, soutenue par certains grammairiens, d’entendre *ẓann* avec le sens métaphorique (*maǧāzan*) de *yaqīn* (certitude) : « Le professeur Abū Bakr Ibn Maymūn a professé dans son livre [déjà] nommé [*Naq‘ al-ġalal*] que le *ẓann* avec la signification de *‘ilm* n’est pas populaire (*ġayr mašhūr*) dans la langue des Arabes et que l’on ne prête pas de confiance à la narration de celui qui rapporte cela au nom des arabes et interprète ce qui à première vue suggère erronément la présence de cela [dans la langue des Arabes] ». Cf. Abū Hayyān, *al-Irtišāf al-ḍarb*, cit., vol. 4, p. 2100. Malheureusement, cette idée était plutôt répandue et ne constitue pas une doctrine particulière d’al-‘Abdarī.

- *Mu'aššarāt fī l-ġazal*, poèmes en dix vers de thème amoureux.
- *Mu'aššarāt fī l-zuhd*/*Mukaffirāt al-zuhdiyya*, poèmes en dix vers de thème ascétique par lesquels il a expié (*kaffara-hā*) ses poèmes de thème amoureux.
- Un commentaire (*šarḥ*) de ses poèmes de thème amoureux en un grand volume.
- Des poésies dont on trouve des citations dans les sources citées. Certaines sont destinées au jeune d'Aġmāt mentionné auparavant et d'autres sont dirigées contre le poète al-Yakkī al-Fāsī.
- Une lettre à l'aimé conservée dans Ibn Sa'īd.
- D'autres ouvrages qui ne sont pas spécifiés.

En tenant compte de ces informations, al-Mahmāh avance trois arguments pour attribuer à al-'Abdarī la paternité du commentaire d'Ibn Tūmart. Premièrement, on ne connaît que deux personnages portant la *kunya* d'Abū Bakr : al-Bayḏaq et al-'Abdarī. Deuxièmement, le commentateur cite *al-Ǧumal* d'al-Zaǧǧāǧī[364] ainsi qu'*al-Mutawwasiṭ fī l-i'tiqād* d'Ibn al-'Arabī[365], donc l'un des auteurs auxquels al-'Abdarī s'est intéressé et l'un de ses maîtres. Enfin, le commentateur fournit des informations de premier main concernant l'identité du chef des *'ulamā'* d'Aġmāt et l'intervention de 'Abd al-Mu'min dans la rédaction de *A'azz mā yuṭlab* ; or, de telles données ne peuvent provenir que d'une personne proche du pouvoir almohade, tel qu'al-'Abdarī[366]. Ces trois arguments, toutefois, ne sont nullement décisifs, et passent même sous silence un élément fondamental que les sources, ainsi qu'al-Mahmāh, n'ont pas relevé[367].

Dans la bibliothèque Ahmed III d'Istanbul, aujourd'hui intégrée au Palais Topkapı, se conserve en effet un commentaire d'*al-Iršād* d'al-Ǧuwaynī, que le manuscrit attribue explicitement à un certain Abū Bakr Ibn Maymūn[368]. Ce manuscrit a d'ailleurs été édité en 1987 en Egypte[369]. Selon nous, il existe suffisamment d'indices pour confirmer que ce texte remonte effectivement à la plume d'al-'Abdarī. Tout d'abord, le commentateur rapporte une conversation personnelle qu'il a eue avec

[364] Š, p. 175, l. 14 ; Abū Bakr, *Šarḥ kitāb al-'ilm*, cit., vol. 1, p. 254. On remarquera toutefois qu'aucun titre d'ouvrage n'est mentionné.

[365] Š, p. 344, l. 6-16 ; Abū Bakr, *Šarḥ kitāb al-'ilm*, cit., vol. 1, p. 425. Cela correspond à Ibn al-'Arabī al-Ma'āfirī, *Kitāb al-Mutawwasiṭ fī l-i'tiqād wa-l-radd 'alā man ḫālafa al-sunna min ḏawī al-bida' wa-l-ilḥād*, ḍabaṭa naṣṣa-hu wa-ḫarraǧa aḥādīṯa-hu wa-waṯṯaqa nuqūla-hu 'Abd Allāh al-Tawrātī, Dār al-ḥadīṯ al-katāniyya, Ṭanǧa 2015, pp. 382-383.

[366] Cf. l'introduction d'al-Mahmāh à Abū Bakr, *Šarḥ kitāb al-'ilm*, cit., vol. 1, pp. 36-40.

[367] Le même jugement s'applique à Documentación, *Ibn Maymūn al-'Abdarī, Abū Bakr*, in *BA*, vol. 4, pp. 177-178 (n. 808).

[368] Cf. Karatay F.E. (hazırlayan), *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça yazmalar kataloğu*, Topkapi Sarayı Mūzesi, Istanbul 1962-1969, 4 vols., vol. 3, p. 64 (n. 4869). Il s'agit du manuscrit n. 1860 (dorénavant T).

[369] Abū Bakr Ibn Maymūn, *Šarḥ al-Iršād*, taḥqīq Aḥmad Ḥiǧāzī Aḥmad al-Saqā, Maktabat al-Anǧilū al-Miṣriyya, al-Qāhira 1987. Malheureusement, cette édition est défectueuse sous plusieurs aspects : le texte est présenté sans la moindre tentative de contextualisation et sans que l'éditeur ne souffle un mot sur l'identité du commentateur ; la cote du manuscrit n'est pas expressément signalée et il faut la déchiffrer à partir d'une image du manuscrit lui-même ; aucun index ne vient aider le lecteur à la fin du livre.

Ibn al-‘Arabī, où il l’appelle « notre *šayḫ*, l’imām, le *ḥāfiẓ*, le *muḥaddiṯ*, le théologien, le commentateur, Abū Bakr Ibn al-‘Arabī al-Ma‘āfirī que Dieu lui fasse miséricorde »[370]. Deuxièmement, en discutant des miracles du prophète, le commentateur relate l’histoire d’un homme paralysé que « nous avions à Cordoue – que Dieu la protège » (*kāna ‘indanā bi-Qurṭuba ḥarasa-hā Allāh*) et qui s’adresse au très connu Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Abī al-Ḫiṣāl (1072-1146)[371] – « que Dieu soit satisfait de lui » - afin qu’il compose pour lui un écrit à déposer sur la tombe du Prophète à la Mecque[372]. Troisièmement, le commentateur conclut son ouvrage par des louanges d’*al-Iršād* et par des vers élogieux pour Abū l-‘Abbās al-Zanqī[373], *šayḫ* des théologiens aš‘arite à Cordoue et vivant en 507 H./1113-1114[374]. Ces éléments confirment que le commentateur d’al-Ǧuwaynī porte le même nom que notre al-‘Abdarī, est lié au même milieu aš‘arites de Cordoue, vivant à la même époque et disciple directe du même maître, et ils l’approchent, indirectement, même aux *maqāmāt*, si l’on considère que Ibn Abī al-Ḫiṣāl était parmi les auteurs les plus originaux de ce genre en al-Andalus[375]. Il ne peut donc s’agir que d’une seule et même personne. Quant à la date de composition de son commentaire, elle peut vraisemblablement être située après le départ de l’auteur de Cordoue, donc après 1145, en pleine période almohade.

Ce qui pose problème, c’est que dans *Šarḥ al-Iršād* al-‘Abdarī adopte des positions doctrinales complètement opposées non seulement à Ibn Tūmart, mais aussi au commentaire de *A‘azz mā yuṭlab*, ce qui montre, à plus forte raison, qu’al-‘Abdarī n’en est pas l’auteur : il affirme la théorie des *aḥwāl* et la conception aš‘arite des attributs divins[376] ; il soutient les principes du *taklīf mā lā yuṭāqu*[377] et du *kull muǧtahid muṣīb*[378] ; il ne reconnaît l’infaillibilité qu’aux prophètes[379]. Il est vrai que parfois les Aš‘arites ont changé d’avis sur des questions particulières, telle que celle du *taklīf mā lā yuṭāqu*, mais la critique de l’analogie – et, par conséquent, des attributs divins – que l’on observe dans le commentaire d’Ibn Tūmart remet radicalement en cause les fondements de la conception aš‘arite, au point qu’il paraît impossible de suspecter un seul et même auteur. Nous soulignerons ces divergences de manière contrastive dans notre analyse de ces points. À cela on peut encore ajouter que lorsque l’anonyme Abū Bakr cite Ibn al-‘Arabī, il n’emploie pas la même

[370] T, f. 81v, l. 13-14 ; Abū Bakr Ibn Maymūn, *Šarḥ al-Iršād*, cit., p. 245, où l’éditeur a erronément transcrit : « المعربى».
[371] F.J. Aguirre Sádaba, *Ibn Abī al-Jiṣāl, Abū ‘Abd Allāh*, ECA I/1, pp. 696-702.
[372] T, f. 195r-v ; Abū Bakr Ibn Maymūn, *Šarḥ al-Iršād*, cit., pp. 589-591.
[373] T, f. 216v, l. 5-8 ; Abū Bakr Ibn Maymūn, *Šarḥ al-Iršād*, cit., p. 673.
[374] Cf. al-Qāḍī ‘Iyaḍ, *al-Ġunya*, cit., p. 117 (n. 41), qui affirme l’avoir rencontré pendant son voyage d’étude. D’après Ibn ‘Abd al-Malik, *al-Ḏayl wa-l-takmila*, cit., vol. 1, p. 706 (n. 794), ce al-Zanqī a écrit sur la question du *taklīf mā lā yuṭāqu*.
[375] Hämeen-Anttila, *Maqama*, cit., pp. 245-254.
[376] T, f. 63r-74r, ; Abū Bakr Ibn Maymūn, *Šarḥ al-Iršād*, cit., pp. 193-224.
[377] T, f. 153r-154r ; Abū Bakr Ibn Maymūn, *Šarḥ al-Iršād*, cit., pp. 452-455. Il ne mentionne pas qu’al-Ǧuwaynī change d’avis à ce sujet.
[378] T, f. 200r ; Abū Bakr Ibn Maymūn, *Šarḥ al-Iršād*, cit., p. 607.
[379] T, f. 200r ; Abū Bakr Ibn Maymūn, *Šarḥ al-Iršād*, cit., p. 607.

formulation élogieuse utilisée par al-‘Abdarī[380]. On dispose donc de motivations doctrinales et historiques suffisantes pour affirmer que le commentaire d’Ibn Tūmart ne remonte pas à al-‘Abdarī.

2.3) Ibn Tūmart contre les Aš‘arites.

Dans les deux paragraphes suivants nous allons considérer deux aspects théologiques fondamentaux qui se dégagent du commentaire d’Abū Bakr et qui révèlent sans équivoque que, du moins sur certains points, la doctrine d’Ibn Tūmart se positionne clairement contre l’Aš‘arisme : sa critique de la théorie des *aḥwāl* et sa critique de l’analogie concernant l’invisible sur la base du visible. Puisque le commentaire n’est pas un texte de *kalām*, le traitement de ces deux thèmes reste, pour ainsi dire, ponctuel et occasionnel, répétitif à certains égards, et revêt davantage le caractère d’une digression que d’une analyse approfondie.

2.3.1) L’opposition à la théorie des *aḥwāl*.

La théorie des *aḥwāl* (pluriel de *ḥāl*) est la réponse élaborée au tout début par le théologien mu‘tazilite Abū Hāšim al-Ǧubbā’ī (m. 933)[381] et puis reprise – non sans débats – et modifiée au sein de l’école aš‘arite, pour résoudre et harmoniser la relation problématique entre l’unicité de l’essence divine et la multiplicité de ses attributs. Comme pour le *taklīf mā lā yuṭāqu*, les Aš‘arites se sont divisés et ont changé d’avis. Si la position d’al-Aš‘arī à cet égard demeure incertaine[382], on sait que le jeune al-Bāqillānī réfute cette théorie[383] et, plus tard, il l’accepte et la défend dans *Hidāyat al-mustaršidīn*. Al-Ǧuwaynī, par contre, semble avoir suivi le chemin inverse : il l’accepte dans *al-Šāmil* et *al-Iršād* et, apparemment, il la réfute dans ses ouvrages de *uṣūl al-fiqh*. Quant à al-Ġazālī, à en juger par les quelques citations dispersées dans ses livres, il semble bien avoir nié la réalité ontologique des *aḥwāl*[384].

---

[380] Š, p. 344, l. 6 ; Abū Bakr, *Šarḥ kitāb al-‘ilm*, cit., vol. 1, p. 425: « *wa-qāla Ibn al-‘Arabī* ».

[381] Cf. D. Gimaret, *La théorie des aḥwâl d’Abû Hâšim al-Ǧubbâ’î d’après des sources aš‘arites*, in ‘‘Journal Asiatique’’, v. 257 (1970), pp. 47-86 ; R. Frank, *Abu Hashim’s Theory of « States ». Its Structure and Function* (1971), in Id., *Early Islamic Theology: The Mu‘tazilites and al-Ash‘ari. Texts and Studies on the Development and History of Kalam*, edited by D. Gutas, Ashgate, Aldershot 2007, vol. II, V, pp. 85-100; J. Thiele, *Abū Hāshim al-Jubbā’ī’s (d. 431/933) Theory of ‘States’ (aḥwāl) and its Adaption by Ash‘arite Theologians*, in S. Schmidtke (edited by), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 364-383. Nous ne nous attarderons pas sur la formulation de cette doctrine chez Abū Hāšim al-Ǧubbā’ī, car elle est insignifiante pour notre discours.

[382] Selon al-Ǧuwaynī, *al-Šāmil fī uṣūl al-dīn*, ḥaqqaqa-hu wa-qaddama la-hu ‘Alī Sāmī al-Naššār, Fayṣal Budayr ‘Awn, Suhayr Muḥammad Muḫtār, Manša’āt al-Ma‘ārif, al-Iskandariyya 1969, p. 631, al-Aš‘arī refuse les *aḥwāl*.

[383] al-Bāqillānī, *Kitāb al-tamhīd*, cit., pp. 200-203.

[384] al-Ġazālī, *al-Iqtiṣād fī l-i‘tiqād*, cit., pp. 268-269 (Y. p. 130) où, en discutant de l’établissement des attributs divins, il assimile le *ḥāl* à l’attribut (*ṣifa*), à savoir la science. De même, à notre avis, dans Id., *al-Mustaṣfà*, cit., vol. 1, p. 60, concernant l’attribut non causé de l’extension spatiale de l’atome.

En quoi consiste précisément cette théorie ? Elle concerne essentiellement le degré ontologique de la qualification. Selon la conception aš'arite, le monde est composé d'atomes (*ǧawāhir*) et d'accidents (*a'rāḍ*) qui résident dans le lieu d'inhérence (*maḥall*) des atomes en leur conférant des caractéristiques déterminées : par exemple, un homme est savant car l'accident de la science réside en lui, ou un objet est noir car l'accident du noir y réside. Or, selon le traitement fourni par al-Ǧuwaynī dans *al-Iršād*, il faut ajouter un troisième élément à notre ontologie, à savoir les *aḥwāl*, que l'on doit entendre comme « un attribut d'un existant qui n'est qualifié ni par l'existence ni par l'inexistence » (*ṣifa li-mawǧūd ġayr muttaṣafa bi-l-wuǧūd wa-lā bi-l-'adam*). Certains d'entre eux, poursuit al-Ǧuwaynī, sont causés (*mu'allal*) : il s'agit de chaque jugement nécessairement établi pour une chose actuellement existante en raison d'une entité résidant en elle (*kull ḥukm ṯābit li-ḏāt 'an ma'nà*[385] *qā'im bi-hi*), comme le cas du vivant qui est vivant en vertu de l'entité de la vie qui réside en lui. D'autres *aḥwāl*, par contre, ne sont pas causés (*ġayr mu'allal*), c'est-à-dire qu'ils ne sont pas établis en vertu d'une cause additionnelle à la chose (*min ġayr 'illa zā'ida 'alà al-ḏāt*), mais ils sont prédiqués de quelque chose *per se*, comme l'extension spatiale de l'atome qui est pourtant toujours additionnelle par rapport à son existence (*zā'id 'alà wuǧūdi-hi*) ou, encore, l'être-noir (*sawād*^{an}) du noir ou l'être-science (*'ilm*^{an}) de la science. La preuve avancée par al-Ǧuwaynī pour démontrer la réalité des *aḥwāl* (*iṯbāt al-aḥwāl*)[386] est que celui qui connaît l'existence de l'atome ne connaît pas parfaitement au début que l'atome est spatialement étendu, mais il s'en aperçoit dans un deuxième moment. Autrement dit, on est face ici à deux connaissances distinctes – l'existence de l'atome et son extension spatiale –, où la deuxième, étant additionnelle et donc distincte par rapport à la première au niveau épistémologique, doit être postulée comme distincte même dans la réalité métaphysique[387]. Cela l'avait conduit à une autre définition dans *al-Šāmil*: un *ḥāl* est « chaque description qui ne renvoie pas à une négation e ne contredit pas la connaissance de l'existence de la [chose] décrite pendant que [cette connaissance] demeure inconnue » (*kull waṣf lā yarǧi'u ilà nafy wa-lā yatanāqidu al-'ilm bi-wuǧūd al-mawṣūf ma'a al-ǧahl bi-hi*)[388]. L'extension spatiale de l'atome n'est pas une description négative et, en même temps, ne contredit pas notre connaissance de son existence: on peut ignorer que l'atome est spatialement étendu, mais

[385] Sur ce mot, cf. R.M. Frank, *The Aš'arite Ontology: I. Primary entities* (1999), in Id., *Classical Islamic Theology: The Ash'arites. Texts and Studies on the Development and History of Kalam*, edited by D. Gutas, Ashgate, Aldershot 2008, vol. III, pp. 163-231, pp. 182-183, 213-215.

[386] Faute d'avoir à disposition un terme pour exprimer le degré ontologique de quelque chose qui n'est ni existant ni inexistant, nous suivons le choix de Fedor Benevich et traduisons les dérivés de la racine *ṯa-ba-ta* en faisant référence au champ sémantique de ''réalité''. Cf. R. Frank, *The Aš'arite Ontology*, cit., pp. 171, 205; Id., *al-Aḥkām in Classical Aš'arite Teaching*, in Id., Classical Islamic Theology: The Ash'arites. Texts and Studies on the Development and History of Kalam, edited by D. Gutas, Ashgate, Aldershot 2008, vol. III, XI, pp. 753-777, pp. 770-777 ; F. Benevich, *The Classical Ash'ari Theory of aḥwāl : Juwaynī and His Opponents*, in ''Journal of Islamic Studies'', vol. 27, n. 2 (2016), pp. 136-175, pp. 144-145.

[387] al-Ǧuwaynī, *El-Irchad*, cit., pp. 46-48; Id. *Kitāb al-Iršād*, cit., pp. 80-82; (trad. fr. pp. 80-82; ing. pp. 46-47). Benevich, *The Classical Ash'ari*, cit., p. 156, a formulé avec clairté ce principe.

[388] al-Ǧuwaynī, *al-Šāmil*, cit., p. 630. L'existence n'est donc pas un *ḥāl* pour al-Ǧuwaynī.

cela n'invalide pas notre connaissance de son existence. Ainsi, la théorie des *aḥwāl* témoigne d'une forme de réalisme selon laquelle, lorsque l'on qualifie, on exprime une caractéristique ontologiquement distincte de l'existence.

Pour les partisans de cette théorie, les *aḥwāl* sont nécessaires (a) pour exprimer ce qui est commun à plusieurs choses, comme l'être-couleur du blanc et du noir, et les caractéristiques particulières des choses, comme la noirceur propre de ce noir particulier ; (b) pour fournir les définitions des choses, telles que l'être-science qui est la définition de la science – à la fois adventice et éternelle –, et ainsi permettre les inférences, y compris celles concernant l'invisible sur la base du visible[389]. Or, puisque le but de Abū Bakr est précisément de nier l'analogie concernant l'invisible sur la base du visible, qui représente le nœud de la pensée d'Ibn Tūmart, on ne s'étonnera pas de constater qu'il rejette totalement la théorie des *aḥwāl*. Sa critique, qui n'est pas très articulée, repose sur la contradiction de leur degré ontologique. En discutant de la différence et de la ressemblance des choses, il écrit :

> Deux contradictoires sont-ils contradictoires en vertu de leur soi (*li-ḏāti-himā*) ? Ou [s'agit-il d'] une question [qui concerne] le lieu d'inhérence (*al-amr min al-maḥall*) ? Ou [sont-ils contradictoires] en vertu de leurs attributs essentiels (*li-ṣifāti-himā al-nafsiyya*)[390] ? Ce [dernier] est juste. L'exemple en est que le blanc et le noir sont contradictoires en vertu de leur contradiction dans l'attribut essentiel, car ils partagent l'existence et la production dans le temps, l'être-accident (*al-ʿarḍiyya*), le besoin du lieu d'inhérence, l'impossibilité de la permanence[391], l'acceptation du jugement pour le lieu d'inhérence et l'être-couleur (*al-lawniyya*). Donc il n'en reste que la spécificité essentielle (*al-ḫāṣṣiyya al-nafsiyya*).
>
> Les Aš'arites ont affirmé que [la spécificité essentielle] est la blancheur (*al-bayāḍiyya*) dans le blanc, la noirceur (*al-sawādiyya*) dans le noir, l'être-science (*al-ʿilmiyya*) dans la science, l'être-ignorance (*al-ǧahliyya*) dans l'ignorance. Mais Dieu Très-Haut refuse cela à cause de la confusion [résultant] de leur affirmation absurde selon laquelle il y a un troisième objet de connaissance qui n'a pas d'essence (*ḥaqīqa*) et n'a pas de spécificité essentielle

[389] al-Ǧuwaynī, *al-Šāmil*, cit., p. 633. Cf. Benevich, *The Classical Ash'ari*, cit., pp. 145-154.

[390] Pour un éclaircissement lexicale, cf. Abū Bakr, *Šarḥ kitāb al-ʿilm*, cit., vol. 1, pp. 121-123, 197, 244, 423-424, 449 ; vol. 2, pp. 22-24, 134-136 . L'attribut essentiel correspond à la spécificité (*al-ḫāṣṣiyya*) qui distingue les choses les unes des autres, il est nécessaire et inséparable de la chose, et n'est donc pas un accident : un exemple en est le nitrite qui distingue le cheval du mulet ou le *logos* (*al-nuṭq*) qui distingue l'homme de la singe. En ce qui concerne l'atome, sa spécificité qui le distingue de l'accident est l'extension spatiale, comme Abū Bakr le précisera plus loin. Il est vrai que chaque spécificité est une essence, mais il n'est pas vrai que chaque essence est une spécificité. Si les essences correspondent aux soi-s (*al-ḥaqā'iq = al-ḏawāt*), les spécificités sont les jugements, les qualifications des soi-s (*al-ḫāṣā'iṣ = aḥkām al-ḏawāt*).

[391] Dans un passage précédant et globalement très similaire, on lit « *ǧawāz al-baqā'* » au lieu de « *istiḥālat al-baqā'* ». Cf. Š, p. 110, l. 4 ; Abū Bakr, *Šarḥ kitāb al-ʿilm*, cit., vol. 1, p. 196.

(*ḫāṣṣiyya*)[392], à savoir la *ḥāla*[393] qu'ils ont affirmée et qu'ils ont exprimée comme ni existante ni inexistante. En ceci il y a une absurdité que l'on ne peut pas cacher, car il n'y a pas d'intermédiaire entre l'existant et l'inexistant, et il n'y a pas de troisième [élément] entre eux. La raison nie que l'objet de connaissance ne soit ni existant ni inexistant et refuse d'accepter [cette thèse], à moins qu'elle ne soit fragile, faible, malade, bornée, auquel cas elle admet cela malgré l'invalidation de la limite et l'inversion de l'essence.

Il a déjà été démontré par la parole de l'Infaillible – que Dieu soit satisfait de lui – que les objets de connaissance sont de deux types : existant et inexistant[394], et pas autre que cela. Ceci est la vérité dans laquelle il n'y a pas de doute ni de mensonge. Le fait que [les Aš'arites] expriment cette *ḥāla* comme existante dans les esprits et non dans les choses (*mawǧūda fī l-aḏhān lā fī l-a'yān*)[395] est une tromperie, une fausseté, un mensonge et donc une injustice. Le vrai ne tourne pas entre deux essences mais en possède une seule, soit il est entièrement du côté de l'existant, soit il est entièrement du côté de l'inexistant (*wa-l-ḥaqq fa-laysa bi-dā'ir bayna ḥaqīqatayn inna la-hu ḥaqīqa wāḥida immā wuǧūd*^{an} *'alà al-iṭlāq aw 'adam*^{an} *'alà al-iṭlāq*).

Si cela est confirmé d'après leur affirmation, alors ce qu'ils appellent "*ḥāl*" est à notre avis un attribut (*ṣifa*), et cela est comme l'extension spatiale des atomes, et sa signification est que l'existant occupe une portion de vide qui n'a pas de parties à cause de sa petitesse, en empêchant ainsi tout ce qui réside en soi-même (*kull qā'im bi-nafsi-hi*)[396] d'y exister. Donc il s'agit selon nous d'un attribut essentiel (*ṣifat nafs*) par quoi advient la ressemblance entre les [choses] similaires.

Quand le désaccord établi concernant [le degré ontologique des] *aḥwāl* est une *ḥāla* qui n'est ni existante ni inexistante et par quoi advient, à leur avis, la ressemblance entre les [choses] similaires et la différence entre les [choses] différentes, alors regarde quelle honte tombe sur eux pour avoir fait de ce qui n'est qualifié ni de l'existence ni de l'inexistence ce par quoi advient la ressemblance et la différence. À leur égard, il suffit de réfuter leur affirmation selon laquelle le *ḥāl* n'est ni existant ni inexistant, car c'est comme s'ils

---

[392] Il nous semble qu'Abū Bakr mentionne ici la réponse qu'un partisan hypothétique des *aḥwāl* aurait donnée à l'accusation selon laquelle si les *aḥwāl* étaient spécifiques, à savoir distinctes les uns des autres, alors cette différence serait exprimée en vertu d'un autre *ḥāl* encore, et ainsi à l'infini. Cf. Benevich*, The Classical Ash'ari*, cit., pp. 158-161.

[393] La forme féminine n'est pas une erreur. Cf. Franck, *al-Aḥkāl*, cit., p. 771, n. 50.

[394] Citation ou paraphrase d'après Ibn Tūmart, *al-Ma'lūmāt*, cit., p. 185. Selon les partisans des *aḥwāl*, les objets de connaissance sont au nombre de trois : l'existant, l'inexistant et ce qui n'est ni existant ni inexistant (le *ḥāl*).

[395] Cette formulation est étrange si l'on considère la position réaliste et le langage d'al-Ǧuwaynī. Cela nous semble témoigner d'une évolution doctrinale qui assimile le *ḥāl* à l'universel et que l'on peut déceler déjà chez al-Ġazālī, *al-Iqtiṣād fī l-i'tiqād*, cit., pp. 268-269 (Y. p. 130) ; Id., *The Incoherence of the Philosophers*, cit., p. 181. De même T, f. 65v, l. 4-5 ; Abū Bakr Ibn Maymūn, *Šarḥ al-Iršād*, cit., p. 200 : « *al-kulliyāt hiya al-mawǧūda fī l-aḏhān lā fī l-a'yān* ». Cf. aussi F. Benevich, *The Metaphysics of Muḥammad b. 'Abd al-Karīm al-Šahrastānī (d. 1153):* Aḥwāl *and Universals*, in A. Al Ghouz (ed.), *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*, V&R unipress : Bonn University Press, Gottingen 2018, pp. 327-355.

[396] Il entend les autres atomes ou substances.

> disaient : ‘‘un existant qui n’est pas existant, un inexistant qui n’est pas inexistant’’. Ceci est une affirmation obscure et un discours mauvais[397].

Pour nier la théorie des *aḥwāl*, il suffit, d’après la position d’Abū Bakr, de reconnaître qu’elle nie le principe du tiers exclu en admettant la réalité, dans le monde, de quelque chose qui échappe et à l’existence et à l’inexistence. Il s’agit, à son avis, d’une erreur grossière qui est l’indice d’un esprit malade ou irrationnel. Ainsi, dans les autres citations relatives aux *aḥwāl* que l’on trouve dans son livre, Abū Bakr ne fait autre chose que dénigrer leurs partisans, avec une verve polémique proche de celle utilisée par Ibn Ḥazm[398] : exprimer la spécificité comme une *ḥāla* est une formulation corrompue tant dans l’expression que dans la signification[399], car le *ḥāl* est impossible à décrire[400], inintelligible (*lā ma‘qūl*)[401], un gaspillage de mots et une croyance fausse[402]. Quiconque s’imagine un troisième entre l’inexistant et l’existant le fait à cause d’une corruption de l’esprit et d’un défaut du cerveau[403]. Il renforce sa position en s’appuyant même sur un verset coranique censé démontrer l’absence d’un intermédiaire entre l’existant et l’inexistant : « Je t’ai déjà créé précédemment quand tu n’étais rien » (Cor. 19 : 9)[404].

Si la réfutation en soi n’a rien d’original[405], ce qu’il faut souligner est que la tentative acharnée d’Abū Bakr pour expliciter les conséquences implicites de l’affirmation d’Ibn Tūmart selon laquelle il n’y a que deux objets de connaissance, reflète avec toute vraisemblance le besoin impérieux qu’il éprouve de trouver chez le Mahdī un lieu textuel lui permettant de faire face à la diffusion et à l’acceptation que la théorie des *aḥwāl* devait avoir trouvée, comme il reconnaît lui-

[397] Š, p. 153, l. 14 – p. 154, l. 18. Abū Bakr, *Šarḥ kitāb al-‘ilm*, cit., vol. 1, p. 235. Cf. aussi ivi, p. 196.
[398] Ibn Ḥazm, *al-Fiṣal fī l-milal wa-l-aḥwā’ wa-l-niḥal*, taḥqīq Muḥammad Ibrāhīm Naṣr wa-‘Abd al-Raḥman ‘Umayra, Dār al-ğīl, Bayrūt 1996, 5 vols., vol. 5, pp. 165-169. Cf. aussi sa traduction espagnole paraphrasée: M. Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas*, Tip. de la Rev. de archivos, bibliotecas y museos, Madrid 1927-1932, 5 vols., vol. 5, pp. 209-214.
[399] Š, p. 164, l. 8-9 ; Abū Bakr, *Šarḥ kitāb al-‘ilm*, cit., vol. 1, pp. 243-244.
[400] Š, p. 210, l. 5 ; Abū Bakr, *Šarḥ kitāb al-‘ilm*, cit., vol. 1, p. 289.
[401] Š, p. 332, l. 17 ; Abū Bakr, *Šarḥ kitāb al-‘ilm*, cit., vol. 1, p. 411.
[402] Š, p. 478, l. 6-7; Abū Bakr, *Šarḥ kitāb al-‘ilm*, cit., vol. 2, p. 102.
[403] Š, p. 378, l. 17 (début en marge du texte) ; Abū Bakr, *Šarḥ kitāb al-‘ilm*, cit., vol. 2, p. 4.
[404] Š, p. 378, l. 8-11 ; Abū Bakr, *Šarḥ kitāb al-‘ilm*, cit., vol. 2, p. 102
[405] Cf. Benevich, *The Classical Ash‘ari*, cit., pp. 167-173.

même[406], parmi la *plupart* de ses contemporains. Des références possibles sont al-ʻAbdarī, al-Salāliǧī[407] et Ibn Ḫumayr al-Sabtī (m. 1217)[408].

2.3.2) Le réfute de l'analogie concernant l'invisible sur la base du visible et la critique à la conception aš'arite des attributs divins.

Le deuxième point de désaccord entre les Aš'arites et Ibn Tūmart concerne les attributs divins entatifs (*al-ṣifāt al-maʻnawiyya*). Tous les Aš'arites, quelle que soit leur position sur le degré ontologique des *aḥwāl*, professent à cet égard la même doctrine. D'une manière générale, ils soutiennent que, dans le visible, certaines qualifications sont causées et résultent donc de la présence d'un attribut (*ṣifa*), d'une entité (*maʻnà*), d'une cause (*ʻilla*) : en présence de la science, par exemple, le sujet est nécessairement appelé savant. Cette science ne peut pas coïncider avec le sujet lui-même, car on sait par nécessité que l'on a ici deux objets de connaissance – la science et l'existence du sujet – et il faut donc dire que cette science s'ajoute à l'essence du sujet (*zā'id ʻalà al-ḏāt*), car elle est un accident (*ʻaraḍ*) qui ne peut que résider en lui (*qā'im bi-hi*). Il y a donc synonymie entre attribut, entité, cause et accident.

Le discours se complique lorsque l'on passe à l'être-savant de Dieu. Les Aš'arites refusent de soutenir que Dieu soit savant de Soi-même (*bi-nafsi-hi*) et que, par conséquent, Sa science coïncide avec Son Essence, car cette position - qui est généralement attribuée aux Mu'tazilites et aux philosophes - conduit à l'impossibilité de comprendre en quoi la science divine diffère d'un autre

---

[406] Š, p. 124, l. 18-19 ; Abū Bakr, *Šarḥ kitāb al-ʻilm*, cit., vol. 1, p. 210.

[407] Son seul ouvrage existant, *al-ʻAqīda al-Burhāniyya*, reflète une influence claire et évidente de la position et du langage d'al-Ǧuwaynī dans *al-Iršād*, bien que les *aḥwāl* ne soient pas expressément affirmés : cf. *al-ʻAqīda al-Burhāniyya wa-l-fuṣūl al-īmāniyya li-l-Imām Abī ʻAmr ʻUṯmān al-Salāliǧī maʻa Šarḥ al-ʻAqīda al-Burhāniyya li-l-Imām Abī ʻUṯmān Saʻīd ibn Muḥammad ibn Muḥammad al-ʻAqbārī*, taḥqīq Nizār Ḥammādī, Mu'assasat al-Maʻārif, Bayrūt 2008, p. 27. Certains commentaires de ce livre, dont la quasi-totalité n'existe qu'à l'état manuscrit, ont ouvertement discuté des *aḥwāl* : cf. Ǧamāl ʻAllāl al-Baḫtī, *ʻUṯmān al-Salāliǧī wa-maḏhabiyyatu-hu al-aš'ariyya. Dirāsa li-ǧānib min al-fikr al-kalāmī bi-l-Maġrib min ḫilāl al-Burhāniyya wa-šurūḥi-hā*, taqdīm Aḥmad Tawfīq, Manšūrāt Wizārat al-awqāf wa-l-šu'ūn al-islāmiyya, al-Ribāṭ 2005, pp. 328-339. Cf. aussi M. Bilal-Achmal, *Textos del legado aš'arī magrebí.* Al-ʻAqīda al-burhāniyya al-aš'ariyya *de Abū ʻAmr al-Salālẏī al-Fāsī*, in "al-Qantara", vol. 34, n. 1 (enero-junio 2013), pp. 205-213; J. Thiele, *Facing the Mahdī's True Belief*, cit.

[408] Ibn Ḫumayr al-Sabtī, *Muqaddimāt al-marāšid ilà ʻilm al-ʻaqā'id*, taqdīm wa-taḥqīq Ǧamāl ʻAllāl al-Baḫtī, Maṭbaʻa al-ḥalīǧ al-ʻarabī, Tiṭwān 2004, pp. 185-187. Sur cet auteur, cf. A. Rodríguez Figueroa, *Ibn Jumayr al-Sabtī, Abū l-Ḥasan*, in *BA, Apéndice*, pp. 280-283 (n. 2217). On est loin de pouvoir avoir une idée claire des tendances et des débats de la théologie aš'arite pendant le règne des trois premiers califes almohades, car il n'y a que très peu de textes qui ont été édités. En ce sens, le témoignage d'Abū Bakr est fort précieux. Des influences tumartiennes ont été repérées dans *al-ʻAqīda* d'Abū ʻImrān al-Ǧawrā'ī (*circa* 1184-1267), mais le texte ne permet pas de déterminer avec précision la position de l'auteur au sujet de la théorie des *aḥwāl* : cf. *L'ash'arisme à Fès, des Almohades aux Mérinides (VIIe/XIIIe siècle). La profession de foi d'Abû ʻImrân al-Jawrâ'î*, édition, traduction et commentaire par I. Amharar, Centre Jacques-Berque, Rabat 2022 ; I. Amharar, *Encore sur Abū ʻImrān al-Ǧawrā'ī et sa profession de foi (*'aqīda*). Nouvelle piste et découverte d'un passage inédit*, in ''Mélanges - Institut dominicain d'études orientales au Caire'', vol. 37 (2022), pp. 163-176. Selon J. Thiele, *Debates on Divine Attributes in Almohad Times, or Locating the Limits of Human Reason*, in C. Burnett & P. Mantas-España (edited by), *Mark of Toledo. Intellectual Context and Debates between Christians and Muslims in Early Thirteenth Century Iberia*, Córdoba University Press -Córdoba Near Eastern Research Unit - The Warburg Institute, Córdoba – London 2022, pp. 213-238, Ibn al-Mar'a (m. 1214) a été l'un des rares théologiens à suivre la démarche d'Ibn Tūmart de plus près, mais malheureusement son commentaire d'*al-Iršād* n'a pas encore été publié.

attribut entatif, tel que la volonté ou la vie : ce serait nier la réalité des attributs divins. Il faut donc soutenir qu'*en analogie à ce qui se passe dans le visible*, Dieu aussi est savant en vertu d'une science surajoutée par rapport à Son essence et résidant en Lui. On doit cependant noter des différences importantes : la science divine n'est plus un accident en Dieu, elle est éternelle, elle ne résulte pas d'un agent et, selon une formulation courante, elle n'est ni Dieu ni autre que Dieu. Il y a donc synonymie entre attribut, entité – entendu au sens de dénotant – et cause, mais non avec accident. En conclusion, les Aš'arites n'hésitent pas à affirmer que le nécessaire – Dieu – est, en un certain sens, ''causé'', tout comme le possible – l'homme.

L'une des formulations les plus claires de cette analogie se trouve chez al-Ǧuwaynī, qui mentionne l'existence de quatre liens, quatre termes communs (*al-ǧāmi'*) entre le visible et l'invisible :

> [1] Le premier est la cause (*al-'illa*). S'il est établi qu'un jugement est causé par une cause dans le visible (*kawn ḥukm ma'lūl^{an} bi-'illa šāhid^{an}*), et la preuve en est fournie, alors il est nécessaire de décréter le lien (*irtibāṭ*) de la cause avec l'effet dans le visible et dans l'invisible, de façon qu'ils soient inséparables et que chacun d'entre eux manque lorsque le deuxième manque. Cela est le cas de notre jugement selon lequel l'être savant du savant est causé par la science dans le visible. […]
>
> [2] La deuxième voie d'union est la condition (*al-šarṭ*). Lorsqu'il est démontré qu'un jugement est conditionné par une condition dans le visible et, ensuite, que l'équivalent (*miṯl*) de ce jugement existe dans l'invisible, alors il est nécessaire de décréter que [le jugement] est conditionné par cette condition en considération (*i'tibār^{an}*) [de ce qui se passe dans le] visible. C'est le cas de notre jugement que l'être savant du savant est conditionné par son être vivant. Lorsque cela est admis dans le visible, il est étendu à l'invisible.
>
> [3] La troisième voie est l'essence (*al-ḥaqīqa*). Chaque fois qu'une essence est établie dans le visible pour une [chose] définie (*muḥaqqaq*), elle est étendue à son équivalent dans l'invisible. C'est le cas de notre jugement que l'essence du savant est ''celui en qui réside la science''.
>
> [4] La quatrième voie d'union est la preuve (*al-dalīl*). Si une preuve prouve une chose (*madlūl*) rationnellement, alors la preuve n'existe sans indiquer [cette chose] dans le visible et dans l'invisible. Cela est comme la preuve de la création [qui prouve l'existence du] Créateur[409].

C'est principalement sur la base des liens de la cause et de l'essence que les Aš'arites affirment la résidence des attributs divins en Dieu : comme chez nous, dans le visible, le savant (l'homme) est

[409] al-Juwaynī, *El-Irshad*, cit., p. 49 ar., pp. 83-84 fr. ; Id., *Kitāb al-Iršād*, pp. 83-84. Cf. aussi Id., *al-Šāmil*, cit., pp. 63-65.

savant, lorsqu'il est savant, à cause de la science qui réside en lui, de même, il faut que, dans l'invisible, le savant (Dieu) soit savant à cause d'une science qui réside en Lui. Cela revient à affirmer une continuité du jugement entre le visible et l'invisible, ce qui constitue la base même de la possibilité de la prédication chez les Aš'arites[410]. Selon leur perspective, alors, la cause est toujours raison nécessaire et suffisante de l'existence du jugement.

Tournons-nous maintenant vers notre commentateur. La réfutation d'Abū Bakr prend naturellement en considération la version aš'arite qui reconnaît la réalité ontologique des *aḥwāl*, mais, de fait, sa critique peut être étendue à l'ensemble des Aš'arites. Il écrit :

> Selon la plupart [des gens], l'effet est le jugement, à savoir la *ḥāla* qui oblige que le lieu d'inhérence soit causé (*al-ma'lūl 'inda al-akṯar hiya al-ḥukm wa-hiya al-ḥāla allatī tūǧibu li-l-maḥall kawna-hu mu'allal*^{an})[411]. Nous avons déjà présenté la preuve de l'invalidation des *aḥwāl* dans la mesure où, à leur avis, ceux-ci équivalent à ce qui n'est ni existant ni inexistant. […] Donc leur affirmation "la science est cause de l'être-savant du savant (*al-'ilm 'illa fī kawn al-'ālim 'ālim*^{an}) et la force inébriante est cause de la prohibition du *nabīḏ*" est fausse. En vérité, le causé est la chose actuellement existante dans laquelle la cause inhère (*al-mu'allal [hiya] al-'ayn allatī taḥullu-hu al-'illa*) comme le soi du savant (*ka-ḏāt al-'ālim*), le soi du vin et pareil. Sur la base de cela, le causé, ce sont les choses actuellement existantes (*al-mu'allal 'ala haḏā innamā hiya al-ḏawāt*) et ce qui cause est l'action de décliner à l'accusatif de la cause (*al-mu'allil nāṣib al-'illa*)[412]. […]
>
> La cause (*al-'illa*) et l'effet (*al-ma'lūl*) sont inséparables (*mutalāzimān*) selon les Aš'arites, car l'effet, à leur avis, est la *ḥāla* qui s'applique au savant en vertu de son être savant, c'est-à-dire dans un *ḥāl* de science. Dans ce cas, la cause et l'effet sont inséparables. À leur avis, il n'existe pas d'effet sans cause, ni de cause sans effet. Mais cela est faux, car ils font de l'effet une *ḥāla*, et on a déjà parlé de l'invalidation des *aḥwāl*, qu'ils ne considèrent ni comme existants ni comme inexistants.
>
> La raison parfaite et stable, si elle est [pleinement] développée, refuse l'intermédiaire entre l'inexistant et l'existant, à l'exception de l'existant et de l'inexistant, et il n'y a pas de troisième entre eux. L'affirmation correcte est celle de l'Infaillible – que Dieu soit satisfait de lui – selon laquelle la chose actuellement existante est le causé (*al-ḏāt hiya al-*

[410] Cf. T, f. 66r ; Abū Bakr Ibn Maymūn, *Šarḥ al-Iršād*, cit., p. 203 : « Puisque l'être-savant du savant est causé (*mu'allal*) par la science dans le visible, il est nécessaire (*lazima*) que l'être-savant du Créateur Très-Haut soit causé par la science. […] Puisque la définition (*ḥadd*) de savant est "celui en qui réside la science", il est nécessaire, en vertu de la continuité de la définition (*inbaġà bi-ḥukm iṭṭirād al-ḥadd*), que le Créateur Tout-Puissant – étant savant – ait une science qui réside en Lui. […] Les Mu'tazilites ont cassé la continuité de la cause, la continuité de la définition et la continuité de la preuve lorsqu'ils ont rendu nécessaire, dans le droit du savant chez nous (*min-nā*), la résidence de la science en lui, tout en interdisant cela dans le droit de Dieu Tout-Puissant [..] ».

[411] Nous traduirons toujours "*ma'lūl*" par "effect" et "*mu'allal"* par "causé".

[412] Š, p. 124, l. 18 – p. 125, l. 5 ; Abū Bakr, *Šarḥ kitāb al-'ilm*, cit., vol. 1, p. 210.

> *mu'allala*)[413] et non la *ḥāla* qui n'a pas du tout d'existence ou de réalité (*ṯabāt*). En vérité, il s'agit [là] d'une prétention (*da'wà*) fausse et d'un nom sans signification dont ils ont fait un intermédiaire entre l'existant et l'inexistant. Le néant se rapporte à cela et est plus approprié à ce que cela demande (*wa-l-'adam yalīqu bi-hā wa-aḫaṣṣu bi-muqṭaḍā-hā*). Donc, les objets de connaissance sont de deux types : existant et inexistant, comme il a dit – que Dieu soit satisfait de lui.
>
> S'il est établi que le connu est de deux types et qu'il n'y a pas d'intermédiaire entre eux, que ce soit la *ḥāla* ou autre chose[414], alors il en découle que la chose actuellement existante est le causé. Et si la chose actuellement existante est le causé, alors il sera permis que la cause se sépare de l'effet[415], comme il a dit – que Dieu soit satisfait de lui[416].

Dans la perspective d'Abū Bakr, les *aḥwāl* sont niés, et le monde est donc ontologiquement confiné à des atomes et des accidents. Il en résulte que ''ce qui est causé'' (*al-mu'allal*) n'est plus le *ḥāl*, valable tant pour le visible que pour l'invisible, mais la chose existante dans laquelle l'accident réside, l'homme particulier dans lequel la science réside. Il s'agit d'une forme de nominalisme du jugement qui se limite à constater, à exprimer la présence de la science dans l'homme. En ce sens Abū Bakr peut dire que le *ḥāl* (être-savant) correspond à la *ṣifa* (science). L'action causative de la science n'engendre rien au niveau ontologique et est donc limitée au fait que, au niveau du langage, elle décline à l'accusatif le sujet en l'appelant '' *'ālim*^{an}'', qui dans la grammaire arabe est un accusatif d'état. Comme il sera bientôt clair, le but est de nier que la science – entendue comme un ''quelque chose'' (*ma'nà*) qui s'ajoute à l'essence du sujet – soit *toujours* cause de l'être-savant du savant.

Abū Bakr, en effet, accepte l'idée que, dans le visible, les attributs sont l'effet d'accidents qui résident dans le sujet, mais refuse d'étendre cette modalité à l'invisible, à savoir à Dieu, en vertu de Son altérite absolue. Il divise le jugement rationnel (*al-ḥukm al-'aqlī*), distinct de celui juridique, en « ce qui résulte de la présence d'une entité » (*mā yaṣduru 'an wuǧūd ma'nà*) et en « ce qui est réel sans une entité » (*mā huwa ṯābit lā li-ma'nà*) – les attributs consubstantiels (le fait d'être une chose, etc.).

> Ce qui résulte de la présence d'une entité est une cause qu'il possède (*'illa la-hu*). Cela est le cas du savant, du puissant, du voulant, du parlant, du mouvant, de l'immobile, de l'écoutant et du voyant.

---

[413] On ne dispose d'aucun écrit d'Ibn Tūmart où il affirme explicitement cela. Il s'agit probablement d'une déduction et d'une explication qu'il faut faire remonter directement au commentateur.
[414] Dans Š : « غيرها ».
[415] Cf. Ibn Tūmart, *al-Dalīl*, cit., p. 159.
[416] Š, p. 288, l. 18 – p. 289, l. 8 (début en marge du texte). Abū Bakr, *Šarḥ kitāb al-'ilm*, cit., vol. 1, pp. 370-371. Cf. aussi ivi, p. 434.

Ils ont dit : "tous ces jugements résultent d'entités existantes ; leur réalité [des jugements] n'est pas valide ni dans le visible ni dans l'invisible que lorsqu'elles [les entités] sont présentes (*haḏihi al-aḥkām kullu-hā ṣādira ʿan maʿān mawǧūda lā yaṣaḥḥu ṯubūtu-hā šāhid*^{an} *wa-lā ġāʾib*^{an} *illā ʿinda wuǧūdi-hā*). Il n'est donc pas valide de supposer un savant qui ne possède pas de science, tout comme il n'est pas valide de supposer une science sans un savant. Il est également établi qu'il est impossible qu'il y ait un agent sans une action, un écrivain sans une écriture, un constructeur sans une construction. De même, il est impossible de supposer une action sans un agent, une écriture sans un écrivain, une construction sans un constructeur […]".

Abū Bakr : […]. De même, [Ibn Tūmart] a réfuté leur affirmation, selon laquelle les jugements sont[417] des entités dont la réalité n'est pas valide ni dans le visible ni dans l'invisible que lorsqu'elles sont présentes, dans la mesure où [cela conduit à affirmer] l'analogie concernant l'invisible sur la base du visible (*qiyās al-ġāʾib ʿalà al-šāhid*) et la résidence des entités dans le Créateur (*qiyām al-maʿānī bi-l-Bārī*) Tout-Puissant en disant – que Dieu soit satisfait de lui - :

> « Si l'on dit : quelle est la preuve (*al-dalīl*) que l'analogie rationnelle est limitée à deux divisions, alors que d'autres en ont données quatre[418] ou plus[419] ? Alors on lui répond : la preuve de cela est que les objets de connaissance (*al-maʿlūmāt*) sont de deux types : négation (*nafy*) et affirmation (*iṯbāt*). La négation n'est rien (*laysa bi-šayʾ*), car elle équivaut à l'inexistant (*al-maʿdūm*). L'affirmation est l'existant (*al-mawǧūd*) et l'existant se divise en deux types : l'unifié (*muttaḥid*) et le multiple (*mutaʿaddid*). Le multiple est de deux types : le similaire (*mutamāṯil*) et le différent (*muḫtalif*). L'analogie entre le similaire et le différent est possible si nous trouvons un terme commun (*ǧāmiʿ*^{an}) avec lequel nous pouvons les unir. Autrement, nous laissons tomber.
>
> Si cela est établi, la division [des objets de connaissance] est limitée à la négation et à l'affirmation, donc on n'y ajoute [rien] et on n'en élimine [rien]. L'analogie concernant l'invisible sur la base du visible est donc fausse, car il n'y a pas de

[417] Le glissement est très significatif et n'est probablement pas dû à une erreur du copiste. Dans le premier cas, il existe une distinction entre jugement et entité, car, selon les partisans de la théorie des *aḥwāl*, ceux-ci possèdent deux valeurs ontologiques distinctes. En s'exprimant ici en son propre nom, et en préfigurant la critique qui mènera à cette théorie, Abū Bakr affirme en revanche que les jugements sont les entités, au sens où l'être-savant ne fait qu'indiquer l'existence de la science dans le sujet (*ḥāl* = *ṣifa*).

[418] Ceci est une référence évidente à al-Ǧuwaynī.

[419] Un contemporain du grand-père d'Ibn Rušd, Abū l-Ḥaǧǧāǧ Yūsuf ibn Mūsà al-Kalbī al-Ḍarīr (m. 520 H./1126), mentionne sept liens entre le visible et l'invisible : la condition, la cause, la preuve, le possible et l'impossible de la raison (*ǧāʾiz al-ʿaql wa-mustahīl*), les noms conventionnels (*al-asmiyya al-waḍʿiyya*), la définition (*al-ḥadd*). Cf. al-Ḍarīr, *al-Tanbīh wa-l-Iršād fī ʿilm al-iʿtiqād*, taqdīm wa-taḥqīq Samīr Qūbayʿ, Muḥammad al-ʿAmrānī, Nūr al-Dīn Šuʿaybī, Manšūrāt Wizārat al-awqāf wa-l-šuʾūn al-islāmiyya, al-Ribāṭ 2014, pp. 78-79 (v. 224-226). Nous remercions Muḥammad al-Rāḍī de cette référence. Sur cet auteur voir aussi Zahrī, *al-Maṣādir al-maġribiyya*, cit., vol. 1, pp. 117-120.

terme commun entre l'invisible et le visible, l'un étant contraire (*muḍādd*) de l'autre : [l'invisible] est agent alors que [le visible] ne l'est pas, [l'invisible] est éternel alors que [le visible] est produit dans le temps, [le visible] est manquant alors que [l'invisible] est [ontologiquement] suffisant (*ġanī*). Donc, si l'on compare l'un avec l'autre, on invalide la réalité de tous les deux (*ḥaqīqatu-humā*), car l'analogie est valide entre deux similaires et deux différents lorsqu'il y a une ressemblance (*šibh*) entre eux. Mais le Créateur – qu'Il soit loué ! – n'a pas de similaire ni de semblable. Quand cela est établi et valide, alors grâce à cela on invalide la ressemblance et l'analogie concernant l'invisible sur la base du visible »[420].

[Ibn Tūmart] – que Dieu soit satisfait de lui – a affirmé en réfutant [la position] des partisans des entités (*aṣḥāb al-maʿānī*) :

« Quant à l'analogie des partisans des causes (*asḥāb al-ʿilal*), ils disent que la résidence de la science dans le savant est cause de son être savant (*qiyām al-ʿilm bi-l-ʿālim ʿilla fī kawni-hi ʿālim*^{an}) dans le visible et que, de même, il faut que [la résidence de la science dans le savant soit cause de son être savant] dans l'invisible. Mais ce qu'ils disent est faux, car il est impossible de décrire la science de Dieu Très-Haut en tant que cause, car la cause peut se séparer de l'effet et permaner avec lui (*mustaḥīl an yūṣafa ʿilm Allāh taʿālà bi-an-hu ʿilla li-anna al-ʿilla yağūzu an tufāriqa al-maʿlūl wa-yağūzu an tabqà maʿa-hu*), et sa séparation n'est pas plus digne de sa permanence, et sa permanence n'est pas plus digne de sa séparation sauf qu'en vertu d'un déterminant (*bi-muḥaṣṣiṣ*). Il y aurait beaucoup à dire sur l'invalidation de leur analogie »[421].

Abū Bakr : [Ibn Tūmart] – que Dieu soit satisfait de lui – entend par "les partisans des causes" les Aš'arites et il les a donc énumérés parmi les partisans de l'analogie corrompue en disant – que Dieu soit satisfait de lui - : « Quant à l'analogie corrompue, elle est de cinq types : l'analogie de l'existence, l'analogie de l'habitude, l'analogie du visible (*qiyās al-šāhid*)[422], l'analogie des causes et l'analogie des actions »[423].

Retenir que Dieu soit savant en vertu d'une science qui s'ajoute à Son essence et que l'on ne puisse pas qualifier Dieu en tant que savant en absence de cette science, par analogie avec ce qui se passe

[420] Ibn Tūmart, *al-Dalīl*, cit., p. 161.
[421] Ivi, p. 159.
[422] Chez Ibn Tūmart, cette analogie est appelée "*qiyās al-mušāhada*".
[423] Š, p. 63, l. 9 – p. 66, l. 7; Abū Bakr, *Šarḥ kitāb al-ʿilm*, cit., vol. 1, pp. 151-153, et cf. aussi ivi, p. 214. Ibn Tūmart, *al-Dalīl*, cit., p. 158.

chez l'homme, signifie juger de l'invisible sur la base du visible. Or, Dieu n'ayant aucun terme commun avec quoi que ce soit, cette forme de raisonnement est complètement infondé et doit être refusé de façon catégorique. Les précautions adoptées par les Aš'arites pour distinguer le *ma'nà* de la science lorsqu'il est appliqué à l'homme et lorsqu'il est appliqué à Dieu ne sont pas jugées comme suffisantes. C'est pour cela qu'Abū Bakr peut écrire dans un autre passage, qu'« il n'est pas possible d'appliquer le *ma'nà* au Seigneur Béni et Très-Haut, car [le *ma'nà*] équivaut à ce qui réside dans la chose. Mais le Seigneur – qu'Il soit loué ! – ne réside en rien, rien ne réside[424] en Lui et rien n'a [jamais] résidé en Lui, en vertu de l'altérité qui revient nécessairement (*al-ġayriyya al-muta'ayyina*) au Seigneur Béni et Très-Haut selon la raison et la tradition »[425]. Plus précisément, le commentateur, de même qu'Ibn Tūmart, refuse de considérer valable le lien de l'essence et de la cause qu'avait affirmés al-Ǧuwaynī :

> La condition et le conditionné font partie des quatre connexions rationnelles qui sont : la preuve et le prouvé, l'essence et le défini, la cause et le causé, la condition et le conditionné. Parmi ces quatre signes (*al-dalā'il*) il y a une nécessité (*talāzum*) rationnelle. Les Aš'arites ont exagéré à cet égard jusqu'à en faire une union (*ǧāmi'a*) du visible et de l'invisible, en disant : ''La preuve (*al-dalil*) pour la démonstration des attributs éternels est la cause (*al-'illa*), l'essence (*al-ḥaqīqa*). Chaque fois que l'on établit qu'un jugement est causé par une cause, sa continuité dans le visible et dans l'invisible est nécessaire (*fa-mahmā ṯabata ḥukm mu'allal bi-'illa wağaba ṭard-hā šāhid*^{an} *wa-ġā'ib*^{an})''. Et, de même, ils soutiennent [cela] concernant toutes [les connexions rationnelles].
>
> Abū Bakr : ceci est une affirmation fausse, car entre l'Éternel – qu'Il soit loué – et Ses créatures il n'y a pas de terme commun, aucune chose et pas de connexion, puisque les connexions concernent les similaires et les homogènes. Mais le Créateur Tout-Puissant – qu'Il soit loué – n'a pas de similaire ni de genre. Donc ce qu'ils ont dit est faux. L'affirmation de l'Infaillible – que Dieu soit satisfait de lui – corrobore cela : « Si l'on dit : quelle est la preuve que l'analogie rationnelle est limitée à deux divisions, alors que d'autres en ont données quatre ou plus? […] »[426].

C'est seulement sur la base d'une telle critique que l'on peut finalement expliquer l'affirmation d'Ibn Tūmart selon laquelle la cause peut être séparée de l'effet. Cela signifie que, dans le visible, l'être-savant est une chose possible, valide tant qu'un déterminant détermine la résidence de l'accident dans le sujet (de la science dans l'homme). Chez Dieu, par contre, l'être-savant est une

[424] Nous émendons « ولا يقلم » en « ولا يقوم».
[425] Š, p. 84, l. 2-5 ; Abū Bakr, *Šarḥ kitāb al-'ilm*, cit., vol. 1, p. 171.
[426] Š, p. 178, l. 9-20 ; Abū Bakr, *Šarḥ kitāb al-'ilm*, cit., vol. 1, p. 257.

chose nécessaire. Or, contrairement à ce que soutiennent les Aš‘arites, cette nécessité n’est pas l’effet d’une cause (*‘illa*) résidant en Dieu : affirmer cela reviendrait à juger Dieu à l’aide de catégories humaines. En pleine conformité avec la pensée mu‘tazilite, Ibn Tūmart s’oppose à al-Ǧuwaynī et aux Aš‘arites pour nier que le nécessaire (Dieu) soit causé (*ta‘līl al-wāǧib*)[427].

Est-ce que cela conduit nécessairement à affirmer que Dieu est savant en vertu de Soi-même, en assimilant l’attribut et le sujet ? En réalité non, et il convient de souligner qu’Ibn Tūmart ne déclare jamais ouvertement une telle thèse. Il se contente plutôt d’affirmer, sur la base des indications des actions[428], que Dieu est nécessairement savant, en rejetant la modalité et la comparaison avec le visible, comme l’on a vu dans *al-‘Aqīda*. Abū Bakr le suit fidèlement lorsqu’il écrit que « les attributs relatifs au Seigneur Tout-Puissant sont connus, sans ‘‘comment’’ et non définis (*ġayr mukayyafa wa-lā maḥdūda*) »[429].

Tout cela montre clairement qu’Ibn Tūmart est, sur ce point, complètement opposé de la position aš‘arite. Le mérite d’avoir souligné avec force cet aspect revient au commentateur, qui non seulement identifie les adversaires cachés du Mahdī, mais encore les dénigre avec la verve polémique à laquelle il nous a déjà habitués. Toujours en relation avec les attributs entitatifs, il écrit :

> Les Aš‘arites ont dit : ‘‘Dans le visible ou dans l’invisible (*šāhid*^{an} *aw ġā’ib*^{an})’’.
>
> Mais cela est faux, car il n’y a pas de terme commun entre le visible et l’invisible, puisque l’invisible n’a pas de similaire ni de genre et ce qui n’a pas de similaire ni de genre n’est pas attaché (*yalaḥmu*) à ce qui est autre que lui, ni ce qui est autre que lui n’est attaché à [l’invisible]. L’Infaillible – que Dieu soit satisfait de lui – a affirmé en rendant manifeste cette proportion (*musfar*^{an} *‘an haḏā al-qadr*) : « Si l’on dit : quelle est la preuve que l’analogie rationnelle est limitée à deux divisions, alors que d’autres en ont données quatre ou plus? […] ».
>
> Abū Bakr : donc l’affirmation des Aš‘arites, à savoir l’analogie concernant l’invisible sur la base du visible est un mensonge (*iftirā’*) à l’égard de Dieu. Ils se sont égarés[430] et ils n’étaient pas bien guidés, car, par le biais de leur analogie, ils ont rendu Dieu Très-Haut analogue et similaire à Sa création, en L’assimilant à Sa création en l’absence d’un terme

[427] Par contre, al-Ǧuwaynī, *El-Irshad*, cit., pp. 49-5 ar., pp. 84-93 fr. ; Id., *Kitāb al-Iršād*, cit., pp. 84-94 dédie toute une section à l’explication de la corruption de cette théorie.

[428] Cf. Š, p. 76, l. 6-11 ; Abū Bakr, *Šarḥ kitāb al-‘ilm*, cit., vol. 1, p. 163 : « Abū Bakr : dans son discours [d’Ibn Tūmart] – que Dieu soit satisfait de lui – ‘‘ce à quoi on parvient à travers les indications des actions est comme la preuve de l’action [qui demande] l’agent’’, on atteint la connaissance du Créateur Très-Haut par la preuve (*al-dalīl*), contrairement à ce que les Aš‘arites ont dit que l’on y parvient par l’analogie, en comparant l’invisible avec le visible. Ils ont renversé les essences en les invalidant, car le Créateur Tout-Puissant n’a pas de similaire ni de genre. On compare la chose [seulement] à ce qui y est similaire ou est du même genre. Donc, ce qu’ils ont dit est faux ».

[429] Š, p. 220, l. 4-5 ; Abū Bakr, *Šarḥ kitāb al-‘ilm*, cit., vol. 1, p. 300.

[430] L’éditeur lit « فأضلوا ». Nous lisons « [ف]قد ضلوا ».

commun et d'un lien. En effet l'analogie ne s'applique que parmi des produits multiples[431] similaires ou homogènes. Il résulte donc de leur affirmation qu'ils ont décrit leur Seigneur avec les caractéristiques (*simāt*) de l'existant produit dans le temps et de l'insuffisance [ontologique] (*al-naqṣ*). Et, en Le décrivant ainsi – qu'Il soit exalté –, ils ont renversé[432] la vérité, car ils ont fait de Lui une dérivation (*fara'an*) et de Ses créatures un principe (*aṣlan*), en comparant l'invisible – à savoir, le Seigneur Tout-Puissant – avec le visible – à savoir, ce qui est vu par ceux en qui résident ces descriptions-ci (*mā šūhida mimman qāmat bi-hi haḏihi al-awṣāf*), qui sont la science, le pouvoir, la vie, etc. Dieu est bien plus élevé de leur affirmation et bien loin de leur interprétation et de leur analogie : « Celui qui crée serait-Il comme celui qui ne crée pas ? Donc, ne-vous réfléchissez pas ? » (XVI, 17) ; « Rien ne Lui est similaire, et Il est l'Oyant, le Voyant » (XLII, 11) ; « Il n'a pas engendré et Il n'est pas engendré, personne ne Lui est égal » (CXII, 3-4)[433].

Bien que le terme soit absent dans le commentaire, il est évident que les Aš'arites, pour s'être fondés sur l'analogie visible-invisible, se sont rendus coupables de *taǧsīm* et sont devenus des véritables *muǧassimūn* attribuant à Dieu des caractéristiques des existants créés. Il en résulte clairement que la position et le langage semi-aš'arites de *Tawḥīd al-Bārī* et *al-Muršida* ne peuvent pas correspondre à la véritable position théologique d'Ibn Tūmart, qu'il faut reconnaître sans hésitation dans la formulation de *al-'Aqīda*.

En conclusion, on peut peut-être oser davantage et affirmer que les identifications explicites qui se trouvent dans le commentaire d'Abū Bakr nous permettent de renverser la vulgate idéologique selon laquelle le *ǧihād* d'Ibn Tūmart contre les Almoravides aurait été mené à cause de leur soutien supposé à une théologie littéraliste et donc anthropomorphiste, en faveur d'une interprétation qui voit Ibn Tūmart combattre l'État almoravide *au moins aussi* à cause de la tolérance montrée à l'égard de l'école théologique aš'arite. En d'autres termes, la cible des critiques du Mahdī, ce ne sont pas seulement les juristes malékites peu enclins ou complètement hostiles au *kalām* et à l'interprétation des versets anthropomorphes du Coran et de la *sunna*, mais aussi ceux qui, ne respectant pas les limites de l'intellect humain, ont fini par fournir une interprétation anthropomorphe de Dieu manifestement fausse, à savoir les Aš'arites. On est face ici à une rupture, à une conflictualité latente dans les rangs des Almohades sur laquelle on est, malheureusement,

[431] L'éditeur signale que le mot n'est pas clair et suggère de lire « المختلفين». À notre avis, il est plus plausible de lire « المتعددين».

[432] Š : « قلقوا». L'éditeur lit « قللوا». Nous émendons en « قلبوا». Auparavant Abū Bakr avait expliqué le renversement des essences (*qalb al-ḥaqā'iq*) en mentionnant comme exemple l'affirmation que l'éternel est produit dans le temps et *vice-versa*.

[433] Š, p. 323, l. 5 – p. 324, l. 7 ; Abū Bakr, *Šarḥ kitāb al-'ilm*, cit., vol. 1, pp. 402-403.

très mal renseigné. La tentative d'Ibn Rušd, comme nous allons le voir maintenant, sera alors celle de jouer la carte d'Ibn Tūmart contre les Aš'arites, là où cela sera possible.

Chapitre 3 – L'engagement almohade d'Ibn Rušd au prisme des citations d'Ibn Tūmart.

Après avoir exposé la doctrine théologique d'Ibn Tūmart dans le premier chapitre et quelques aspects théologiques du commentaire de l'anonyme Abū Bakr dans le deuxième, il s'agira dans ce chapitre d'examiner le sens et la valeur des citations du Mahdī des Almohades dans l'œuvre d'Ibn Rušd. Il convient de commencer par la biographie, résumée, de notre philosophe[434].

3.1) La biographie d'Ibn Rušd et ses liens avec le pouvoir almohade.

Quand les Almohades, après avoir conquis Marrakech en 541 H. (mars 1147), entrent à Cordoue en 543 H. (1148-1149)[435], Ibn Rušd n'est qu'un jeune homme d'environ vingt-deux ans et issu d'une famille étroitement liée à la dynastie almoravide, car son père, Abū l-Qāsim Aḥmad (1094/5-1168), de même que son grand-père homonyme, Abū l-Walīd (1058-1126), avaient été tous les deux *qāḍī*-s de Cordoue pendant le règne de l'émir almoravide 'Alī ibn Yusūf ibn Tašufīn. La mémoire du grand-père était peut-être encore moins enviable à l'époque, dans la mesure où celui-ci avait conseillé à l'émir de bâtir des murailles autour de la ville de Marrakech pour faire face à la révolte qu'Ibn Tūmart fomentait depuis des années dans le sud du Maroc[436]. On ignore en tout cas jusqu'à quel point ces liens familiaux ont poussé le jeune Ibn Rušd à chercher les bonnes grâces de la nouvelle dynastie berbère.

Bencherifa conjecture qu'Ibn Rušd aurait pu faire partie de la délégation de Cordoue qui s'était rendue à Salé en 546 H. (1151) pour répondre à la convocation des *šayḫ*-s et *ṭalaba* almohades et des révoltés andalous par 'Abd al-Mu'min[437], mais rien ne permet de confirmer cette hypothèse[438]. Tout ce que l'on sait est que notre philosophe se trouve à Marrakech en 548 H. (1153/4), où il affirme avoir vu de ses propres yeux l'étoile de Canopus depuis le Haut Atlas (*al-Ǧabal al-*

[434] Pour la biographie d'Ibn Rušd nous nous sommes appuyés sur les dictionnaires biographiques et les chroniques historiques, ainsi que sur les travaux modernes tels que Urvoy, *Averroès. Les ambitions*, cit.; Bencherifa, *Ibn Rušd al-hafīd*, cit. ; J. Lirola Delgado, *Ibn Rušd al-ḥafīd, Abū l-Walīd*, in *BA*, 4, pp. 517-617 (n. 1006). Parfois, lorsqu'une information permet d'éclairer un ''lien almohade'', nous en précisons la source.

[435] Ibn 'Iḏārī al-Marrākušī, *al-Bayān al-muġrib*, cit., vol. 3, pp. 122-125 ; Ibn Abī Zar', *al-Anīs al-muṭrib*, cit., p. 191 (H.M. vol. 2, p. 382). Des délégations de Cordoue se rendent ensuite auprès de 'Abd al-Mu'min afin de lui prêter le serment d'allégeance, qui est accepté par le calife : cf. *Maǧmū' rasā'il muwaḥḥidiyya*, pp. 3-4 (n. 2), 13-17 (n. 6); 'Azzāwī, *Rasā'il sulṭāniyya*, cit., pp. 93-95 (n. 18-19) ; et l'analyse de Lévi-Provençal, *Un recueil*, cit., pp. 22, 26-27.

[436] Sur ce fait, cf. Ibn al-Qaṭṭān, *Naẓm al-ǧumān*, cit., pp. 150-151 (A. p. 126) ; Ibn 'Iḏārī al-Marrākušī, *al-Bayān al-muġrib fī*, cit., vol. 1, p. 344 ; vol. 3, p. 60 (H.M. 1963 p. 169) ; *Kitāb al-Ḥulal*, cit., pp. 97-98 (H.M. pp. 115-116). Cf. en général V. Lagardère, *La haute judicature à l'époque almoravide en al-Andalus*, in "al-Qantara", vol. 7, n. 1 (1986), pp. 135-228; D. Serrano Ruano, *Ibn Rušd al-Ŷadd, Abū l-Walīd*, in *BA*, 4, pp. 617-626 (n. 1007).

[437] Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, *al-Mann*, cit., p. 358 (H.M. p. 181); Ibn 'Iḏārī al-Marrākušī, *al-Bayān al-muġrib*, cit., vol. 3, pp. 126-129 ; Ibn Abī Zar', *al-Anīs al-muṭrib*, cit., p. 192 (H.M. vol. 2, p. 384); Ibn Ḫaldūn, *Tārīḫ*, cit., vol. 6, p. 315 (C. vol. 2, p. 372).

[438] Bencherifa, *Ibn Rušd al-hafīd*, cit., pp. 46-47.

Darn)[439]. Il s'agit d'une date hautement significative, qui est précédée par la victorieuse bataille de Sérif contre les Arabes et par la première tentative des frères d'Ibn Tūmart de se débarrasser de ʻAbd al-Mu'min ; qui voit le soulèvement de plusieurs tribus dans le sud du Maroc et une visite du calife au tombeau d'Ibn Tūmart à Tīnmal[440] - à laquelle participe peut-être aussi Ibn Rušd - ; et qui sera suivie par la nomination du fils ainé de ʻAbd al-Mu'min, Muḥammad, à héritier présomptif peu avant, en 551 H. (1156). Notre philosophe se trouve ainsi au cœur de l'état almohade dans une phase historique où le calife cherche à transformer son pouvoir en une véritable monarchie héréditaire. Il est alors tout à fait raisonnable de croire que ses deux seules œuvres dont les titres évoquent clairement une dimension almohade – le commentaire de la profession de foi d'Ibn Tūmart et le traité sur la modalité de son entrée au service des Almohades, dont il sera question plus loin – datent de cette période et témoignent de la volonté d'Ibn Rušd de s'affilier à la nouvelle dynastie. Remontent également à l'époque du règne de ʻAbd al-Mu'min les épitomes ou commentaires brefs (*al-muḫtaṣarāt*/*al-ǧawāmiʻ*)[441] des œuvres d'Aristote, de l'*Isagogè* de Porphyre et de l'*Almageste* de Ptolémée, le commentaire de *al-Mustaṣfà* d'al-Ġazālī et la première rédaction du livre sur les généralités de la médecine (*Colliget*)[442]. Comme quelques-uns d'entre eux se plaignent d'un certain pessimisme et d'un sentiment d'inquiétude, on a supposé qu'Ibn Rušd les a composées à Cordoue, ville qui était à l'époque en proie aux attaques du rebelle Ibn Mardanīš (m. 1172).

En 558 H. (1163) ʻAbd al-Mu'min meurt mais ce n'est pas son fils ainé et héritier présomptif Muḥammad qui lui succède, car un coup d'État du vizir Abū Ḥafṣ ʻUmar permet au frère de ce dernier, Abū Yaʻqūb Yusūf, gouverneur de Séville depuis le 551 H. (1156), de prendre le pouvoir[443]. Loin de jouir d'une reconnaissance unanime, il n'acquiert le titre d'*Amīr al-Mu'minīn* qu'après cinq ans, en 563 H. (1168)[444]. Les deux sources d'époque almohade qui nous fournissent son portrait intellectuel s'accordent pour le décrire comme un grand mécène qui aime s'entourer de savants et un fin connaisseur du Coran et des *ḥadīṯ*-s[445]. Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt explicite que Abū Yaʻqūb Yusūf était « avancé dans la science de l'Imām al-Mahdī », alors qu'al-Marrākušī, qui ne

[439] Ibn Rušd, *Talḫīṣ kitāb al-samā' wa-l-ʻālam*, taqdīm wa-taḥqīq Ǧamāl al-Dīn al-ʻAlawī, Ǧāmiʻat Sīdī Muḥammad Ibn ʻAbd Allāh, Fās 1984, p. 275.
[440] al-Bayḍaq, *Tārīḫ al-Muwaḥḥidīn*, cit., pp. 116-118 (L.P. pp. 191-194).
[441] Sur le sens des différents "commentaires", ainsi que sur la variété de l'écriture d'Ibn Rušd, cf. Ǧamāl al-Dīn al-ʻAlawī, *al-Matn al-rušdī. Madḫal li-qirā'a ǧadīda*, Dār Tūbqāl, al-Dār al-Bayḍā' 1986, pp. 127-193; D. Gutas, *Aspects of Literary Form and Genre in Arabic Logical Works*, in C. Burnett (edited by), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts: The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, The Warburg Institute, University of London, London 1993, pp. 29-76.
[442] Sur l'épineuse question de la chronologie des œuvres d'Ibn Rušd, cf. M. Alonso, *Teología de Averroes*, cit., pp. 51-98, et al-ʻAlawī, *al-Matn*, cit., pp. 47-126, même si tous les deux nécessitent une mise à jour.
[443] Cf. Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, *al-Mann*, cit., p. 164 (H.M. p. 63).
[444] Ivi, p. 258 (H.M. p. 118). Cf. l'analyse de Huici Miranda, *Historia política*, cit., vol. 1, pp. 219-234.
[445] Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, *al-Mann*, cit., pp. 165, 168 (H.M. pp. 63-64, 66); al-Marrékoshí, *The History of the Almohades*, cit. pp. 170-172 (F. pp. 204-207; H.M. pp. 191-194).

mentionne pas cela, spécifie son intérêt pour l'histoire des Arabes, la linguistique, la grammaire, la médecine et surtout la philosophie.

Ce dernier est aussi le seul chroniqueur à consigner, dans un récit très connu, la présentation du jeune Ibn Rušd à Abū Ya'qūb Yusūf et la demande d'expliquer (*talḫīṣ*) Aristote adressée par le calife au philosophe, tous les deux par la médiation de Ibn Ṭufayl[446]. Or, malgré la grande diffusion dont ces deux anecdotes ont joui au cours des cent cinquante dernières années et malgré l'introduction par al-Marrākušī de certains éléments visant à donner de la crédibilité à son récit, comme l'intervention du disciple effectif d'Ibn Rušd Abū Bakr Bundūr ibn Yaḥyà, les incongruences et les doutes sur leur véridicité finissent par l'emporter[447]. En réalité, on ne sait avec certitude ni quand, ni où, ni comment Ibn Rušd connaît et devient progressivement un proche de Abū Ya'qūb Yusūf. Les paraphrases ou commentaires moyens (*talḫīṣāt*) semblent quand même refléter l'atmosphère favorable à la philosophie suggérée par le récit d'al-Marrākušī, car elles ont été rédigés depuis la prise du pouvoir par Abū Ya'qūb Yusūf.

C'est précisément sur la base de certaines informations trouvables dans les paraphrases que l'on conjecture qu'Ibn Rušd est *qāḍī* de Séville au moins à partir du 565 H. (1169), année successive à la composition de son œuvre juridique *al-Bidāya*, et jusqu'au 567 H. (1172), année où il fait partie de la suite du calife engagé dans le siège de la ville de Huete. En 574 H. (1178/9), il est à nouveau au Maroc pour des raisons inconnues[448] et, après la mort d'Abū Muḥammad Ibn Muġīṯ (m. 576 H. ; 1180), il est nommé *qāḍī* de Cordoue[449]. En 578 H. (1182) le calife tombe malade et Ibn Rušd est appelé pour le guérir[450]. Dans la même année, il suit le calife dans sa visite du tombeau d'Ibn Tūmart et de 'Abd al-Mu'min à Tīnmal, en compagnie d'Abū Bakr Ibn Zuhr (m. 1199) et d'une

---

[446] al-Marrékoshí, *The History of the Almohades*, cit. pp. 174-175 (F. pp. 209-211 ; H.M. pp. 195-196).

[447] Cela porte notamment sur le statut même de la source, le titre d'Émir des croyants et la datation conséquente des rencontres, la réputation modeste présumée d'Ibn Rušd, l'absence de toute référence à cette demande califale dans les œuvres du philosophe, etc. Cf. N. Morata, *La presentación de Averroes en la corte almohade*, in "La Ciudad de Dios", vol. CLIII, mayo-agosto 1941, pp. 101-122; Urvoy, *Averroès*, cit., pp. 88-90; Stroumsa, *Philosophes almohades?*, cit., pp. 1140-1144; Id.,*Théologie et philosophie*, cit., pp. 71-75; Id, *Andalus and Sefarad*, cit., pp. 135-141.

[448] *Averroes' De substantia orbis*, Critical Edition of the Hebrew Text with English Translation and Commentary by A. Hyman, Medieval Academy of America, Cambridge, Massachusetts and Jerusalem 1986, p. 137 du texte anglais, le texte arabe n'ayant pas survécu. Il est possible qu'Ibn Rušd ait été appelé au Maroc en raison de l'épidémie de peste survenue quelques années plus tôt.

[449] Selon Urvoy, *Averroès*, cit., p. 129, une deuxième nomination d'Ibn Rušd à *qāḍī* de Séville aurait eu lieu en 1179, mais aucune source ne permet de confirmer cette opinion. Quant à la nomination de *qāḍī* de Cordoue, l'année exacte n'est pas claire. Selon Ibn al-Abbār, *al-Takmila*, cit., vol. 2, p. 248, Ibn Rušd « est nommé *qāḍī* de Cordoue après (*ba'da*) Abū Muḥammad Ibn Muġīṯ », mort en 576 H. (1180). Or, d'après Ibn 'Iḏārī al-Marrākušī, *al-Bayān al-muġrib*, cit., vol. 3, p. 258 (H.M. 1953, vol. 1 p. 62) et Ibn Abī Zar', *al-Anīs al-muṭrib*, cit., p. 207 (H.M. vol. 2, p. 410), cette nomination a lieu en 579 H. (1183/4). Estimant que la position de *qāḍī* ne pouvait pas rester vacante pendant trois ans, Bencherifa, *Ibn Rušd al-hafīd*, cit., p. 55, conjecture que la nomination a lieu effectivement en 576 H. et qu'elle est ensuite renouvelée en 579 H.

[450] Cf. Ibn 'Iḏārī al-Marrākušī, *al-Bayān al-muġrib*, cit., vol. 3, p. 254 (H.M. 1953, vol. 1, p. 54) qui ne mentionne pas explicitement le nom d'Ibn Rušd. C'est Ibn Abī Zar' qui le fait: cf. Ibn Abī Zar', *al-Anīs al-muṭrib*, cit., p. 207 (H.M. vol. 2, p. 410). Il convient de noter que les sources ne sont pas claires au sujet de l'ordre chronologique de ces deux événements de l'année 578 H.

délégation de Séville dont fait partie Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt[451]. L'année successive, en 579 H. (1183), Abū Ya'qūb Yusūf nomme son fils Abū Yaḥyà gouverneur de Cordoue « à la demande » (*bi-raġba*) d'Ibn Rušd[452], ce qui souligne le haut rang social auquel le philosophe est parvenu au sein de la cour almohade.

En 580 H. (1184), lors de la campagne militaire de Santarem, Abū Ya'qūb Yusūf meurt et son fils Abū Yusūf Ya'qūb al-Manṣūr lui succède. On est très mal renseigné sur la vie d'Ibn Rušd pendant le règne de ce calife, car les notices dont on dispose ne datent que depuis le 591 H. (1195), quand, avant la victorieuse bataille de Alarcos, Ibn Rušd prononce un sermon en faveur du *ǧihād* à la grande mosquée de Cordoue et est convoqué et traité avec tous les honneurs lors d'une rencontre avec le calife. En 593 H. (1197), pour des raisons qui ne sont pas encore complètement claires[453], a lieu sa célèbre mise à l'épreuve qui, il faut le préciser, *ne semble en aucun cas être causée ou influencée par l'attitude doctrinale à l'égard du Mahdī Ibn Tūmart dont il fait preuve lors de la révision du Kašf*. Ibn Rušd est confiné à Lucena, mais peu de temps après, en 595 H. (1198) il est réhabilité et convoqué à Marrakech pour y résider, jusqu'à sa mort jeudi 9 *ṣafar* du 595 H. (10 décembre 1198).

3.2) Les citations d'Ibn Tūmart dans l'œuvre d'Ibn Rušd.

Le rôle des citations d'Ibn Tūmart dans l'œuvre d'Ibn Rušd ne peut être compris qu'à la lumière de la réflexion sur le rapport entre la Loi et la philosophie exposé dans le très connu *Faṣl al-maqāl*. Cet ouvrage, que l'on suppose avoir été écrit peu avant le 1179[454], se situe dans une phase où Ibn Rušd, ayant probablement terminé la composition de la plupart des commentaires moyens à Aristote, s'engage à redresser les déformations qui se sont produites à l'égard des croyances de la religion. Ce projet, qui n'est rien d'autre qu'une des débouchés de son activité philosophique, le conduira, au bout de quelques années, à l'écriture du triptyque composé par le *Faṣl al-maqāl*, le *Kašf* et le *Tahāfut*, auxquels il faut ajouter *al-Ḍamīma*[455].

---

[451] Cf. Ibn 'Iḏārī al-Marrākušī, *al-Bayān al-muġrib*, cit., vol. 3, p. 250 (H.M. 1953 vol. 1, p. 48), qui cite d'après Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt.

[452] Ibn 'Iḏārī al-Marrākušī, *al-Bayān al-muġrib*, cit., vol. 3, p. 258 (H.M. 1953, vol. 1 p. 62). Nous ignorons ce qui a poussé Urvoy, *Ibn Rushd et le pouvoir almohade*, cit., p. 123, à écrire que cet Abū Yaḥyà n'est pas le fils du deuxième calife.

[453] Cf. Bencherifa, *Ibn Rušd al-hafīd*, cit., pp. 60 ss.; E. Fricaud, *Le problème de la disgrâce d'Averroès*, in A. Bazzana, N. Bériou, P. Guichard (actes réunis et édités par), *Averroès et l'averroïsme (XII^e-XV^e siècle). Un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et à Padoue*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon 2005, pp. 155-189; M. Fierro, *Ibn Rushd's (Averroes) 'Disgrace'*, cit.

[454] Le manuscrit du *Kašf* conservé à l'Escorial (cf. *infra*) est daté 575 H. On suppose donc que le *Faṣl al-maqāl* ait été composé peu avant cette date.

[455] Cf. al-'Alawī, *al-Matn*, cit., pp. 189-191, 233-237; Id., *al-Ġazālī wa-tašakkul al-ḫiṭāb al-falsafī li-Ibn Rušd* (1986), in *Ghazâlî. La raison et le miracle. Table rond UNESCO, 9-10 décembre 1985*, Maisonneuve et Larose, Paris 1987, pp. 135-160, pp. 145-157. On consultera également avec profit G. Endress, *« If God will grant me life ». Averroes the Philosopher : Studies on the History of his Development*, in "Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale", vol. 15 (2005), pp. 227-253; Id, *Le projet d'Averroès. Constitution, réception et édition du corpus des œuvres d'Ibn*

À rigueur, le *Faṣl al-maqāl* n'est pas une œuvre philosophique, mais un écrit (*qawl*) de nature juridique où Ibn Rušd essaie de montrer que l'activité philosophique est obligatoire d'après la Loi islamique, ou au moins recommandée, dans la mesure où toutes les deux partagent le même but, à savoir la connaissance de Dieu à partir de l'étude de la création. Cela inclut évidemment d'autres obligations, comme celle d'étudier les instruments du raisonnement avant de commencer à spéculer et celle de considérer les résultats auxquels sont parvenus nos prédécesseurs, quelle que soit leur religion. Or, puisque les hommes diffèrent selon leur modalité d'assentiment (*taṣdīq*) à la vérité, la Loi, qui inclut toutes les voies par lesquelles les hommes sont appelés à connaître Dieu, prescrit à chaque homme de suivre la voie qui lui convient : celle de la démonstration – réservée aux philosophes –, celle de la rhétorique – réservée à la masse –, ou celle de la dialectique – réservée à celui qui s'élève par rapport au niveau de la masse mais sans avoir les capacités pour parvenir au niveau des philosophes, généralement les théologiens.

La distinction des trois voies a des conséquences majeures en matière de l'interprétation du Coran et de la *sunna*. Selon Ibn Rušd, en effet, si l'on parvient par une preuve démonstrative à une conclusion différente par rapport au sens apparent (*ẓāhir*), *prima facie*, de la Loi, comme il ne peut pas y avoir de contradiction entre la vérité de la démonstration et la vérité de la Loi, le sens apparent de la Loi nécessite d'être interprété selon les normes linguistiques régissant le discours métaphorique des Arabes[456]. De plus, à l'avis du philosophe, l'analyse minutieuse de toutes les parties du Coran permet de retrouver d'autres expressions qui, par leur sens apparent, témoignent ou sont très proches de témoigner en faveur de l'interprétation proposée[457]. L'existence de ce sens caché (*bāṭin*) de la Révélation, que le Coran (3:7) lui-même suggère à sa manière, n'est pourtant pas à la portée de tous les hommes et ainsi s'explique la présence dans la Loi d'exemples et de symboles, qui sont une grâce de la part de Dieu[458]. Comme Ibn Rušd reconnaît dans le *Tahāfut*, la Loi a pour but primaire d'enseigner la sapience à la masse, sans pourtant négliger de signaler aux savants ce qui les concerne spécifiquement[459].

L'incapacité des gens de la dialectique et surtout des gens de la rhétorique à saisir le sens interprété conduit notre philosophe à interdire toute tentative de divulgation des résultats de la démonstration

---

Rušd [seconde édition, revue et augmentée], in Averroès (Ibn Rušd), *Destruction de la Destruction (Tahāfut al-tahāfut)*, présentation, traduction de l'arabe et notes par Taïieb Meriane, Vrin, Paris 2022, pp. 9-48. En particulier pour le *Kašf*, cf. B. Canova, *Le rôle des sources grecques dans le* Kitāb al-Kašf ʻan manāhiǧ al-adilla *d'Averroès*, in "Annali di Ca' Foscari", vol. 45, n. 3, 2006, pp. 41-63 ; Ead., *Il Dio artefice, ṣāni*ʻ*, e il primo motore di Metafisica nella dottrina teologica d'Averroè*, in "Medioevo", vol. 32 (2007), pp. 119-138.

[456] Ben Ahmed, *al-Faylasūf wa-l-Mahdī*, cit., suggère que la définition de *ta'wīl* donnée par Ibn Rušd est fondée sur *al-Kalām fī l-ʻumūm wa-l-ḫuṣūṣ* et renvoie à Ibn Tūmart, *al-Kalām fī l-ʻumūm wa-l-ḫuṣūṣ*, pp. 173-175. Selon Yaḥyā Huwaidī, *Tārīḫ falsafat al-Islām fī l-qārra al-Ifrīqiyya*, Maktabat al-Nahḍa al-Miṣriyya, al-Qāhira 1965, pp. 240-243, 271, les conditions auxquelles l'interprétation (*ta'wīl*) est soumise chez Ibn Tūmart préfigurent les lignes directrices de la théorie interprétative d'Ibn Rušd.

[457] Sur tout cela, cf. Averroës, *The Book of the Decisive Treatise*, cit., pp. 1-10 (C. pp. 52-71).

[458] Ivi, p. 19 (C. p. 91).

[459] Averroès, *Tahafot*, cit., p. 582 (VdB vol. 1, p. 360 ; C., p. 533 ; M. p. 496).

– faux ou vrais qu'ils puissent être – en dehors du cercle restreint de ceux qu'il appelle coraniquement ''les bien-fondés dans la science'' (*al-rāsiḫūn fī l-'ilm*). Si, en effet, on détruit le sens apparent d'un texte en présence d'un homme qui n'est pas capable d'assentir au sens interprété respectif ou qui ne remarque aucune sorte d'ambiguïté dans la Loi, comme c'est le cas de la masse (*al-ǧumhūr*)[460], alors on induit cet homme à la mécréance à l'égard de la religion[461], et on jette ainsi le germe du désordre social dans la communauté. Or, cette critique est bien loin d'être abstraite, car Ibn Rušd voit dans la propagation des interprétations chez la masse – et surtout de la déclaration de l'incorporéité divine[462] – la cause de la destruction de l'unité de la communauté et de la naissance des différentes sectes. Il procède ainsi à accuser nominalement al-Ġazālī et, plus en général, les théologiens, les Mu'tazilites ainsi que les Aš'arites, coupables pas seulement de la dite divulgation, mais aussi d'avoir suivi des voies qui ne sont adéquates ni pour la masse, en raison de leur degré d'obscurité, ni à l'élite, en raison de leur déficience argumentative. En d'autres termes, la faute des théologiens est d'avoir invité tous les hommes à croire en raison d'une seule et même voie, à savoir la leur, sans tenir compte de la diversité naturelle des hommes et sans que cette voie possède un véritable valeur démonstrative ou persuasive. La solution proposée par Ibn Rušd est alors celle de se tourner à l'étude du Coran qui, par le biais du sens apparent de ses affirmations, est capable à la fois de susciter l'assentiment de tous les hommes, d'indiquer la limite où il faut que l'interprétation soit réservée aux gens de la démonstration, et de signaler aux gens compétents l'interprétation correcte[463]. Vers la conclusion du *Faṣl al-maqāl*, le philosophe exprime ensuite son désir de ''vérifier sur place'' ce qu'il n'a qu'énoncé sommairement jusqu'ici, dans l'espoir que cela soit un point de départ (*mabda'*) pour ceux qui viendront après lui[464]. Il annonce ainsi son intention d'écrire le *Kašf* qui, s'inscrivant explicitement dans le même sillage du *Faṣl al-maqāl*[465], enquêtera sur les sens apparents (*al-ẓawāhir*) des croyances que la Loi impose à la masse et sur l'intention du Législateur[466].

Quant aux citations d'Ibn Tūmart dans l'œuvre d'Ibn Rušd, elles peuvent être regroupées en trois catégories[467] :

[460] Ibn Rušd, *al-Kašf*, cit., p. 148 (N., p. 65).
[461] Averroës, *The Book of the Decisive Treatise*, cit., p. 26 (C. pp. 108-109).
[462] Cf. les sections sur la corporéité, la direction et la vision de Dieu dans le *Kašf*.
[463] Averroës, *The Book of the Decisive Treatise*, cit., pp. 29-32 (C. pp. 114-121).
[464] Ivi, p. 32 (C. pp. 120-121).
[465] Ibn Rušd, *al-Kašf*, cit., pp. 99, 153 (N. pp. 16, 71).
[466] Ivi, p. 99 (N. p. 17).
[467] Pour éviter toute ambiguïté, on signale que, dans les pages qui suivent, ne seront pas examinées les critiques et les éloges qu'Ibn Rušd adresse au pouvoir almohade dans son Commentaire de la *République* de Platon, car elles ne concernent pas Ibn Tūmart. Sur ce sujet, il suffit ici de renvoyer à des travaux tels que S. Pines, *Notes on Averroes's Political Teaching*, (1957, translated by A. Orwin), in A. Orwin (edited by), *Plato's* Republic *in the Islamic Context. New Perspectives on Averroes's Commentary*, University of Rochester Press, Rochester 2022, pp. 133-159, pp. 136-141; M. Cruz Hernández, *Critica de Averroes a la política islámica medieval*, in "Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid", vol. 23 (1985-1986), pp. 15-47, pp. 41-47 ; et à l'introduction de M. Aouad à Averroès

A. Une première est constituée par des éloges du Mahdī ou de la voie qu'il a suivie, parfois en opposition explicite à la voie suivie par les Aš'arites – c'est le cas de [1] son traité sur la modalité de son entrée au service des Almohades, [2] du *Šarḥ al-'Aqīda*, [3] du prologue du *Šarḥ Urğūzat Ibn Sīnā fī l-ṭibb*, et [4] d'un passage du *Kašf* mentionné uniquement par Ibn Taymiyya.
B. Une autre catégorie est constituée par une citation littérale mais muette que nous avons identifiée dans le *Tahāfut*.
C. Une dernière catégorie est représentée par les citations présentes dans la version révisée du *Kašf* attestée par les manuscrits, où Ibn Rušd s'efforce de résoudre le désaccord apparent avec la position du Mahdī concernant la corporéité et la direction divine**.**

3.2.1) Les éloges d'Ibn Tūmart.

3.2.1.1) Sur l'entrée au service de *al-amr al-'azīz*.

Le premier ouvrage qu'il faut mentionner dans le cadre de cette catégorie est la *Maqāla fī kayfiyyat duḫūli-hi fī l-amr al-'azīz wa-ta'allumi-hi fī-hi wa-mā faḍula min 'ilm al-Mahdī* (Traité sur la modalité de son entrée [au service] du Pouvoir Suprême, sur son apprentissage auprès du [Pouvoir Suprême], et sur l'excellence[468] de la science du Mahdī), d'après Ibn 'Abd al-Malik[469]. Le titre dans le MS. 884 de l'Escorial est partiellement effacé à partir du mot "*al-'az*[*īz*]"et reprend, de façon légèrement différente, par "[*faḍu*]*la min 'ulūm al-Imām"*[470].

Aucun manuscrit de ce traité n'est attesté et on ne dispose d'aucun renseignement relatif à son contenu ou à la date de rédaction, qui pourrait être autour du 1153 quand Ibn Rušd est à Marrakech. À en juger par le titre, le philosophe y a expliqué les circonstances de son entrée au service des Almohades - "*al-amr al-'azīz*" est l'expression courante pour désigner le calife régnant en personne, comme en témoigne notamment son contemporain Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt[471] - et de son étude à leur cour, et a fourni une explication de l'excellence de la science d'Ibn Tūmart.

(Ibn Rušd), *Commentaire moyen à la* Rhétorique *d'Aristote*, édition critique du texte arabe et traduction française par Maroun Aouad, Vrin, Paris 2002, 3 vols., vol. 1, pp. 71-78.

[468] F. Ben Ahmed, *al-Faylasūf wa-l-Mahdī*, cit., tout en penchant pour cette même interprétation, signale la possibilité de comprendre le verbe "فضل" au sens de "ce qui reste" de la science du Mahdī à l'époque où Ibn Rušd écrit ce traité.

[469] Ibn 'Abd al-Malik, *al-Ḏayl wa-l-takmila*, cit., vol. 4, p. 24, ligne 3.

[470] F. 83v., lignes 21-22. Ce manuscrit contient une liste très exhaustive des œuvres d'Ibn Rušd nommée *Barnāmağ al-faqīh al-qāḍī al-imām al-awḥad Abī l-Walīd ibn Rušd* et attribuable à son neveu Abū l-'Abbās Yaḥyà. Cf. *Les manuscrits arabes de l'Escurial*, décrits d'après les notes de H. Derenbourg, revues et complétées par le Dr. H.-P.-J. Renaud, vol. II, n. 2, Paul Geuthner, Paris 1941, pp. 94-97.

[471] Cf. E. Fricaud, *Origine de l'utilisation privilégiée du terme de* amr *chez les Mu'minides almohades*, in "al-Qantara", vol. 23, n. 1 (2002), pp. 93-121, pp. 99-103. Une expression similaire se lit aussi dans la conclusion du *Faṣl al-maqāl*, comme l'on verra.

3.2.1.2) Le commentaire de *al-ʻAqīda*.

Le deuxième ouvrage est le *Šarḥ ʻaqīdat al-Imām al-Mahdī* (Commentaire de la profession de foi de l'Imām al-Mahdī), d'après le MS. 884 de l'Escorial[472], ou *Šarḥ al-ʻAqīda al-Humrāniyya* (Commentaire de la profession de foi al-Humrāniyya) d'après Ibn ʻAbd al-Malik[473], ou encore *Šarḥ al-Humrāniyya fī l-uṣūl* (Commentaire de la Humrāniyya sur les principes [de la religion]) d'après al-Nubāhī (m. 1390)[474]. Il s'agit du commentaire de *al-ʻAqīda* d'Ibn Tūmart, également connue sous le titre de *al-ʻAqīda al-Humrāniyya* en vertu du *ḥadīṯ* rapporté par Humrān par lequel elle début.

Le manuscrit de ce texte a été longuement considéré comme perdu, jusqu'à ce que le chercheur marocain Muḥammad Bencherifa (1932-2018) l'a reconnu dans deux pages du livre *Ǧilāl Ǧazūla* (À travers [la tribu des] Ǧazūla) du savant et politicien marocain Muḥammad al-Muḫtār al-Sūssī (1900-1963), en le republiant par la suite deux fois[475]. Ce livre est le récit de quatre voyages menés par al-Sūssī entre 1942 et 1943 dans la région du Sūs marocain, après qu'il avait été exilé par le protectorat pendant cinq ans dans sa ville natale de Ilġ (إيلغ). À un moment donné il raconte que, lors de son séjour au village de Ilīġ (إيليغ ; Īmī Ntalāt) dans la région de Tazarwālt, il a visité la bibliothèque des savants yousoufiens (*maktabat al-ʻulamāʼ al-yūsufiyyīn*) située dans la *zāwiya* et il est tombé sur « un livre sans début ni fin, de belle calligraphie », qui commente le livre *al-Tawḥīd* d'Ibn Tūmart et explique les significations des croyances. Il le décrit comme un livre précieux, de style très élevé, utile dans les croyances, dont les déductions basées sur les versets coraniques et les *ḥadīṯ*-s sont acceptables, constituant une section intermédiaire d'un chapitre plus ample et remontant à un auteur ayant vécu à l'époque almohade. al-Sūssī en est tellement impressionné qu'il décide, heureusement, d'en transcrire un extrait[476]. Presque cinquante ans plus tard, Bencherifa s'active pour récupérer le manuscrit qui - on lui dit - se compose de plus de 40 folios, et visite dans le Sūs al-Aqṣà la famille propriétaire qui lui confirme que le manuscrit demeure dans les mêmes conditions décrites par al-Sūssī, mais finalement il n'arrive jamais à en disposer et

[472] F. 83v., lignes 11-12.
[473] Ibn ʻAbd al-Malik, *al-Ḏayl wa-l-takmila*, cit., vol. 4, p. 23, ligne 23.
[474] al-Nubāhī, *Tārīḫ quḍat al-Andalus*, taḥqīq Laǧnat ʻiḥyā al-turāṯ al-ʻarabī, Dār al-ifāq al-ǧadīda, Bayrūt 1983[5], p. 111. À cause d'une probable erreur dans la lecture du manuscrit sur lequel cette édition s'est basée, le texte édité rapporte « *Šarḥ al-Hamdāniyya fī l-uṣūl* », qui n'a pas de sens. Sur cette lecture inexacte que l'on retrouve parfois même chez certains chercheurs contemporains, cf. Ben Ahmed, *Fī murāǧaʻat*, cit., pp. 516-519 ; Id., *al-Faylasūf wa-l-Mahdī*, cit. Le titre correct est attesté dans le manuscrit du livre d'al-Nubāhī conservé à la Fondation du Roi Abdul-Aziz Al Saoud de Casablanca, cote 459/1, f. 81v, l. 16 : http://www.fondation.org.ma/web/affichage_numerics/1936/17 (dernier accès 10/09/2025).
[475] Bencherifa, *Ibn Rušd al-ḥafīd*, cit., p. 48; Id., *Ẓuhūr taʼlīfayn li-Ibn Rušd al-ḥafīd*, in "al-Akādīmiyya. Mağalla Akādīmiyyat al-Mamlaka al-Maġribiyya", vol. 19 (2002), pp. 193-211, p. 207. Par rapport à la première, la deuxième republication oublie un mot (مجمل) et en lit mal un autre (معتقده qui devient معقنده).
[476] Sur tout cela, cf. Muḥammad al-Muḫtār al-Sūssī, *Ǧilāl Ǧazūla*, al-Maṭbaʻa al-mahdiyya, Tiṭwān s.d. [1959], 4 vols., vol. 3, pp. 104-116. Le commentaire d'Ibn Tūmart se lit aux pages 114-115.

meurt sans pouvoir l'éditer[477]. Actuellement, l'emplacement du manuscrit est inconnu. En voici le seul extrait disponible, avec notre ponctuation et suivi par notre traduction :

Texte arabe	Traduction française
وأما مرتبة جميع المؤمنين في المتشابه فهم الذين لا يشعرون بما ورد في الشرع منه لقوة إيمانهم ولعلمهم بأنه من عند ربهم. وهم الذين واظبوا على الوظائف الشرعية والتزموا تعظيم الحقوق الإسلامية وسلكوا على الطريقة الحنفية السمحة. وإليهم الإشارة بقوله تبارك وتعالى « ومن يسلم وجهه إلى الله وهو محسن فقد استمسك بالعروة الوثقى » صدق الله العظيم، وفي الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « أكثر أهل الجنة البله » الحديث، وليس بلههم في الخير، إنما بلههم في الشر لا يعرفونه. وفي ذلك أنشدوا:	En ce qui concerne le rang de tous les croyants à l'égard de l'ambigu[479], ils ne remarquent pas [l'ambigu] qui se trouve dans la Loi, en raison de la force de leur foi et de leur connaissance que [l'ambigu] provient de leur Seigneur. Ils accomplissent régulièrement les devoirs légaux, persistent dans la glorification des droits de l'islam et suivent la voie généreuse du monothéisme abrahamique. C'est à eux que se réfère l'affirmation du Très-Haut – qu'Il soit loué – : « Et quiconque confie son visage à Dieu, tout en étant bienfaisant, s'accroche à l'anse la plus ferme » (Cor. 31 : 22), la vérité de Dieu le Puissant, et le *ḥadīṯ* : « L'envoyé de Dieu – que la bénédiction et la paix de Dieu soient sur lui – a dit : "La plupart des gens du Paradis sont des simples d'esprit" ». Ils ne sont pas simples d'esprit à cause du bien [qu'ils seraient censés ignorer], mais à cause du mal qu'ils ne connaissent pas. À ce sujet, on a composé [le vers suivant] :
ولقد رأيت البله قد بلغوا المدى وتجاوزوه وازدروا بأولي النهى [478]	*J'avais vu les simples d'esprit parvenir à la limite* *Ils l'ont dépassée en méprisant les gens d'intellect*

[477] Cf. Bencherifa, *Ẓuhūr ta'līfayn*, cit., pp. 210-211. L'auteur mentionne aussi (ivi, p. 214, n. 65) qu'un membre de la famille propriétaire a tenu une présentation de l'état du manuscrit à l'occasion d'un congrès à la faculté de lettres de l'Université d'Agadir. À notre connaissance, le texte de cette intervention n'a pas été publié.

[478] Il s'agit du 14ème vers de la poésie n. 8 du *Dīwān* d'Abū Isḥāq al-Ilbīrī. Cf. *Un alfaquí español. Abū Ishāq de Elvira. Texto árabe de su «Dīwān», según el Ms. Escur. 404*, publicado por primera vez, con introducción, análisis, notas e índices, por Emilio García Gómez, Escuela de Estudios Árabes de Madrid y Granada, Madrid-Granada 1944, p. 91, où il faut corriger « بألى »; *Dīwān Abī Isḥāq al-Ilbīrī al-Andalusī*, ḥaqqaqa-hu wa-šaraḥa-hu wa-istadraka fā'ita-hu Muḥammad Riḍwān al-Dāyah, Dār al-fikr al-mu'āṣir – Dār al-fikr, Bayrūt-Dimašq 1991, p. 54. Les deux éditions ont « فـ » au lieu de « و » en début du vers.

[479] À strictement parler, ce sont les versets ambigus dont le Coran lui-même (3 : 7) atteste l'existence.

Puisque l'Imām al-Mahdī savait que dans la voie de la masse il y a la prévention et le salut de chaque déficience et l'issue de tout désordre et sédition, qu'il craignait les ruminations de l'âme et les pensées anthropomorphes, qu'il savait que la science de l'ambigu est compétence [exclusive] des élites – les experts –, et qu'il ne faut pas exposer l'interprétation de l'ambigu qu'à celui qui est bien-fondé dans la science, [alors] il a gardé le silence à propos du rang des bien-fondés [dans la science] et a indiqué, dans une affirmation succincte et ingénieuse, de s'abstenir de l'interprétation de l'ambigu : ceci est la voie du salut. Il a ainsi agi – que Dieu soit satisfait de lui -, et Dieu sait mieux, de crainte et pour prévenir que quelqu'un de la masse des croyants [tombât en] erreur à l'égard de sa croyance, en anthropomorphisant [Dieu] (*tağsīm*) ou en [Le] dévêtant [de Ses attributs] (*ta'ṭīl*), ou [en attribuant] au Créateur – qu'Il soit loué ! – ce qui ne [Lui] convient pas, ou en invalidant directement les versets [coraniques] et les traditions. Il a donc affirmé : « quant aux versets ambigus qui suggèrent erronément la ressemblance et la modalité » , jusqu'à son dernier mot [à savoir, « tels que le verset de l'installation, le *ḥadīṯ* de la descente et d'autres versets ambigus dans la Loi -, il faut y croire tels qu'ils ont été révélés, tout en niant la ressemblance et la modalité. Seul celui qui a dans le cœur une déviation suit ce qui est ambigu dans la Loi. Ainsi a dit Dieu le Très-Haut : ''Quant à ceux qui ont dans le cœur une déviation, ils suivent ce qui est ambigu dans [le Coran] par désir de sédition et de l'interpréter. Mais son interprétation n'est connue que par Dieu. Les bien-établis dans la science disent : 'Nous avons foi dans ce Livre ; il provient entièrement de notre Seigneur'' (Cor. 3 : 7). Le Très-Haut fait [ainsi]	ولما علم الإمام المهدي أن في الطريقة الجمهورية الاحتياط والسلامة من كل عيب والنجاة من كل تشويش وفتنة، وخاف من الترديدات النفسية والخواطر التشبيهية، وعلم أن علم المتشابه من علم الخواص أهل الاختصاص، وعلم أنه لا ينبغي أن يتعرض لتأويل المتشابه إلا راسخ في العلم، سكت عن مرتبة الراسخين وجاء بكلام مجمل بديع يشير به إلى الانكفاف عن تأويل المتشابه، وهو طريق السلامة. وكان ذلك منه رضي الله عنه، والله أعلم، خوفا على جمهور المؤمنين أن يسبق إلى أحدهم الخطأ في معتقده بتشبيه أو تعطيل أو بما لا يليق بالباري سبحانه أو بإبطال الآيات والأخبار رأسا. فقال رضي الله عنه « وما ورد من المتشابهات التي توهم التشبيه والتكييف » إلى آخر كلامه رضي الله عنه.

	savoir que les égarés suivent ce qui est ambigu dans le Livre par désir de sédition et de l'interpréter, les juge défavorablement et déclare que les bien-établis dans la science disent : 'Nous avons foi dans ce Livre ; il provient entièrement de notre Seigneur', et Il les loue pour cela »], que Dieu soit satisfait de lui.
وإلى ما ذهب الإمام المهدي رضي الله عنه من الانكفاف عن تأويل المتشابه ذهب جمهور السلف الصالح من هذه الأمة، وهو المجدد لما درس من الكتاب.	Ce que pensait l'Imām al-Mahdī – que Dieu soit satisfait de lui – concernant l'abstention de l'interprétation de l'ambigu correspond à [la position de] la majorité des Pieux Ancêtres de cette communauté. Il est le rénovateur (*al-muğaddid*) de ce qui, du Livre, a été négligé.

Les raisons invoquées par Bencherifa pour l'attribution de ce texte à Ibn Rušd, qui nous semblent en général persuasives, sont que (a) on ne connaît qu'un seul auteur qui a commenté *al-ʿAqīda*, à savoir Ibn Rušd ; (b) le commentateur utilise un style et une terminologie proches de ceux d'Ibn Rušd, comme en témoignent expressions telles que ''la voie de la masse'' (*al-ṭarīqa al-ğumhūriyya*) ; (c) le commentateur et Ibn Rušd partagent des points doctrinaux, à savoir l'incapacité de la masse de remarquer les passages ambigus de la Loi et l'interdiction, toujours relative à la masse, de s'engager dans leur interprétation, qui est par contre réservée aux ''bien-établis dans la science''; (d) le commentateur, après avoir expliqué une des croyances, mentionne les versets coraniques qui confirment son explication, ce qui est cohérent avec la conviction d'Ibn Rušd que les seules voies par lesquelles il est possible d'éduquer la masse sont celles établies dans le Coran[480].

Il y a toutefois deux aspects qu'il faut considérer. Le premier est que le *ḥadīṯ* cité par Ibn Rušd fait problème car il est faible[481], n'étant reporté que dans le *Musnad* d'Abū Bakr al-Bazzār (m. 904-5)[482] et dans *Šuʿāb al-īmān* du juriste šāfiʿite et théologien aš'arite Abū Bakr al-Bayhaqī (m. 1066)[483]. Chez Muslim on lit une formulation similaire, mais avec un *isnād* complètement différent : « J'ai examiné le Paradis et j'ai vu que la plupart de ses gens étaient des pauvres (*al-*

[480] Bencherifa, *Ẓuhūr ta'līfayn*, cit., pp. 208-210.
[481] Cela n'est pas seulement étonnant en relation avec Ibn Rušd, mais aussi en raison du retour à la (vraie) *sunna* prôné par les Almohades.
[482] al-Bazzār, *al-Baḥr al-zaḫār al-maʿrūf bi-Musnad al-Bazzār*, taḥqīq ʿĀdil ibn Saʿad, rāğaʿa-hu wa-qara'a-hu wa-qaddama la-hu Badr ibn ʿAbd Allāh al-Badr, Maktabat al-ʿulūm wa-l-ḥikam, al-Madīna al-munawwara 2005, 18 vols., vol. 13, pp. 32-33 (n. 6339), qui se garde bien de l'accepter en affirmant que si ce ḥadīṯ avait été authentique, il aurait eu une signification.
[483] al-Bayhaqī, *Šuʿāb al-īmān*, taḥqīq Abū Hāğir Muḥammad al-Saʿīd ibn Basyūnī Zaġlūl, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Bayrūt 2000, 9 vols., vol. 2, pp. 125-126 (n. 1366-1371).

fuqarā'). J'ai examiné l'Enfer et j'ai vu que la plupart de ses gens étaient des femmes »[484]. Ce qui est remarquable est que le *ḥadīṯ*, tel que cité par Ibn Rušd, se trouve dans certains livres d'al-Ġazālī, souvent critiqué déjà par ses contemporains à cause de sa mauvaise connaissance en matière. En particulier, et sans prétendre à l'exhaustivité, le *ḥadīṯ* y est interprété parfois au sens où le Paradis est composé de savants dans les questions spirituelles qui sont ignorants dans les questions mondaines[485], parfois au sens où le Paradis est structuré selon une hiérarchie dictée par le degré de la foi et de la connaissance, où la plupart sont des simples d'esprit[486], et parfois – c'est le cas qui nous concerne de près – au sens où la voie suivie par la masse suffit pour atteindre le salut :

> Concernant Dieu Très-Haut, Ses attributs et Ses actions, quiconque croit quelque chose de contraire à ce qu'Il est, tombe dans ce danger [du doute et de la mécréance], que ce soit à cause de l'imitation aveugle (*taqlīd*^{an}) ou parce qu'il examine [ce sujet] avec l'opinion personnelle et l'intellect (*naẓar*^{an} *bi-l-ra'y wa-l-ma'qūl*). L'ascétisme et la rectitude ne suffisent pas pour être à l'abri de ce danger. Seulement la croyance dans le vrai sauve de cela !
>
> Les simples d'esprit sont à l'abri (*al-bulh bi-ma'zil*) de ce danger, j'entends ceux qui croient en Dieu, en Son Prophète et au dernier jour en vertu d'une foi concise (*muǧmal*^{an})[487] et bien-fondée, comme les bédouins, les noirs et toute la masse (*sā'ir al-'awāmm*), qui ne se sont pas plongés dans la recherche et l'examen, n'ont pas légiféré autonomement [des principes] en matière de *kalām* et n'ont pas sympathisé avec les classes des théologiens en suivant aveuglement leurs différentes affirmations. C'est pour cela que [le Prophète] – que la paix et la bénédiction de Dieu soient sur lui – a dit : « La plupart des gens du Paradis sont des simples d'esprit ». Et c'est pour cela que les [Pieux] Ancêtres ont interdit la recherche, l'examen, le fait de se plonger dans le *kalām* et l'enquête sur ces sujets. Ils ont commandé aux hommes (*al-ḫalq*) de se limiter à croire en tout ce que Dieu Tout-Puissant a fait descendre et à tous les sens évidents (*al-ẓawāhir*), avec la croyance dans la négation de la

[484] Muslim, *Ṣaḥiḥ Muslim*, Muḥammad Fū'ad 'Abd al-Bāqī (éd.), Dār 'iḥyā al-kutub al-'arabiyya, 'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī - Dār al-kutub al-'ilmiyya, al-Qāhira-Bayrūt 1991, 5 vols., vol. 4, pp. 2096-2097 (n. 2736-2737). L'abréviation du *Ṣaḥīḥ* de Muslim attribuée à Ibn Tūmart et faisant partie de *A'azz mā yuṭlab* commence précisément par ce *ḥadīṯ*: cf. Ibn Tūmart, *A'azz mā yuṭlab*, cit., p. 299.

[485] Cf. al-Ġazālī, *'Iḥyā*, cit., vol. 2, partie 8, p. 1375 (*Kitāb šarḥ 'aǧā'ib al-qalb*); Id., *Mīzān al-'amal*, ḥaqqaqa-hu wa-qaddama la-hu Sulaymān Dunya, Dār al-Ma'ārif bi-Miṣr, al-Qāhira 1964, p. 340. Cf. aussi la traduction italienne, Id., *La bilancia dell'azione*, in M. Campanini (a cura di), "La bilancia dell'azione e altri scritti", UTET, Torino 2005, pp. 97-274, p. 217.

[486] Dans ces cas le *ḥadīṯ* est complété par « *wa-'illiyūn li-ḏawī al-albāb* ». Cf. al-Ġazālī, *'Iḥyā*, cit., vol. 2, partie 8, p. 1384 (*Kitāb šarḥ 'aǧā'ib al-qalb*); vol. 4, partie 14, p. 2649 (*Kitāb al-maḥabba wa-l-šawq wa-l-uns wa-l-riḍā*); Id., *Ǧawāhir al-Qur'ān*, taḥqīq Muḥammad Rašīd Riḍà al-Qabbānī, Dār 'iḥyā al-'ulūm, Bayrūt 1986, pp. 72, 81. Cf. aussi la traduction italienne al-Ghazâlî, *Le perle del Corano*, a cura di M. Campanini, testo arabo a fronte, BUR Rizzoli, Milano 2016, pp. 177, 193.

[487] Nous interprétons ce mot comme une référence à la croyance fondée sur une profession de foi concise, une *'aqīda*, qui ne demande pas d'approfondissement.

> ressemblance (*nafy al-tašbīh*) [entre Dieu et la création]. Ils leur ont interdit de se plonger dans l'interprétation (*al-ta'wīl*), car le danger dans la recherche sur les attributs [divins] est grand […]. Le salut des hommes consiste à se consacrer aux bonnes œuvres et à ne pas s'exposer à ce qui est au-delà de la limite de leur capacité[488].

La citation d'une tradition faible par Ibn Rušd pourrait alors constituer un indice de l'influence précoce d'al-Ġazālī sur notre philosophe et s'expliquer à la lumière de cela. Ce qui est sûr est que cette citation oblige tout au moins à compter le *Šarḥ al-'Aqīda* parmi ses compositions de la jeunesse.

Le deuxième aspect concerne le vers cité. Il provient du *Dīwān* du *faqīh* et poète d'Elvire Abū Isḥāq al-Ilbīrī (m. 1067), principalement connu pour le caractère ascétique (*zuhd*) de sa poésie, intimement lié au thème de la vieillesse, ainsi que pour son invective contre les juives de Grenade. Le thème général du poème dont il est tiré le vers n'aide pas à clarifier les raisons qui ont poussé Ibn Rušd à le citer, puisque cela se concentre sur un vieil homme qui, encore incapable de renoncer aux plaisirs mondains, se languit de l'impossibilité matérielle de satisfaire ses désirs sexuels, auxquels il renonce à contrecœur, conscient qu'il serait bien plus approprié de craindre Dieu[489]. Ce topos de l'amour sénile se retrouve également dans la seule poésie conservée d'Ibn Rušd, mais cela ne suffit pas à établir un lien entre les deux auteurs, d'autant plus que le ton de leurs poésies est différent[490] et qu'aucune autre mention d'al-Ilbīrī n'est attestée chez Ibn Rušd[491]. En fait, à notre avis ce vers est cité car, en reprenant un mot présent dans le *ḥadīṯ* (*al-bulh*) et une expression coranique (*uwlī al-nuhà*, Cor. 20 : 54), il exprime la même idée d'Ibn Rušd selon laquelle lorsque

---

[488] al-Ġazālī, *'Iḥyā*, cit., vol. 4, partie 13, pp. 2374-2375 (*Kitāb al-ḫawf wa-l-raǧā'*). Il en existe une traduction italienne : Id., *Il ravvivamento delle scienze religiose* (Iḥyā' 'ulūm ad-dīn), in L. Veccia Vaglieri e R. Rubinacci (a cura di), "Scritti scelti", UTET, Torino 1970, pp. 141-560, pp. 466-468. Voir aussi dans la même direction Id., *al-Qisṭās al-mustaqīm*, qaddama la-hu wa-ḏayyala-hu a'āda taḥqīqa-hu Victor Chelhot, ṭab'a ṯāniyya munaqqaḥa, Dār al-Mašriq, Bayrūt 1983[2], p. 90. Cf. également la traduction française V. Chelhot, *« al-Qisṭās al-mustaqīm » et la connaissance rationnelle chez Ġazālī*, in "Bulletin d'études orientales", 1955-1957, vol. 15 (1955-1957), pp. 7-98, p. 80; et celle italienne al-Ġazālī, *La retta bilancia*, in M. Campanini (a cura di), "La bilancia dell'azione e altri scritti", UTET, Torino 2005, pp. 275-350, p. 337.

[489] En plus des deux éditions déjà citées de son *Dīwān*, cf. R.P. Scheindlin, *Old Age in Hebrew and Arabic* Zuhd *Poetry*, in M. Fierro (actas reunidas y presentadas por), *Judíos y musulmanes en al-Andalus y el Magreb. Contactos intelectuales*, Casa de Velázquez, Madrid 2002, pp. 85-104 ; N. Carpentieri, *Writing the Twilight. The Arabic Poetics of Ageing in Medieval Sicily and al-Andalus*, Brepols, Turnhout 2023, notamment pp. 152-154 où il traduit et analyse les vers 1-11 de ce poème.

[490] Ibn Sa'īd, *al-Muġrib*, cit., vol. 1, pp. 104-105. Cette poésie a été probablement écrite en 1186 car Ibn Rušd y affirme avoir 60 ans (« *ibn sittīn* »). Contrairement à al-Ilbīrī, le topos de l'amour sénile y est interprété sur un ton ironique et profondément humain, non moralisateur ni compatissant, et le thème de la crainte divine y est totalement absent.

[491] Il ne semble pas non plus qu'un autre auteur ait jamais transmis ce vers particulier. Les vers 1 et 3-11 de cette poésie, en revanche, sont cités dans al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭībb*, cit., vol. 4, p. 218, et traduits par R. Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Age*, troisième édition revue et augmentée, Maisonneuve & Co. – Brill, Paris-Leyde 1881[3], 2 vols., vol. 1, pp. 291-292. al-Dāyah dans son édition, *Dīwān Abī Isḥāq al-Ilbīrī*, cit., p. 145, affirme que les vers 15-16 sont cités dans le commentaire des *Maqāmāt* par al-Šarīšī (m. 1223), mais nous n'avons pas pu vérifier cela. On regrette en général l'absence de toute étude sur la fortune et la réputation de ce poète pendant l'époque almohade.

le simple d'esprit franchit la limite, s'aventurant sur un terrain qui ne lui appartient pas – en l'occurrence, l'interprétation de l'ambigu –, il ne peut qu'éprouver un sincère mépris envers les gens d'intellect, ce qui justifie la séparation entre élite et masse à ce sujet.

D'autres points de cet extrait du *Šarḥ al-'Aqīda* méritent également d'être soulignés. Tout d'abord, il convient de noter que la distinction entre la masse et l'élite au sujet de l'interprétation de l'ambigu n'est jamais explicitée dans aucun des écrits d'Ibn Tūmart qui nous sont parvenus, et doit probablement être considérée comme une lecture originale d'Ibn Rušd, sans doute redevable de la théorie ġazālienne du *bi-lā kayfa*. Ce qui, en apparence, semble être une interdiction absolue d'interpréter, ne s'applique en réalité qu'à la masse. Comme Ibn Tūmart en était conscient, poursuit le philosophe, il n'a pas jugé nécessaire de le préciser explicitement.

La deuxième observation est de nature plus prospective : ici, Ibn Rušd justifie - et approuve - la position du Mahdī sur l'interdiction d'interpréter l'ambigu en invoquant sa crainte et sa volonté de *prévenir* une *possible* erreur doctrinale de la masse. Dans le *Kašf*, en revanche, il justifiera la négation explicite de la corporéité et de la direction divine par Ibn Tūmart, *ce qui à ses yeux équivaut probablement à l'abandon de la position formulée ici*, en interprétant ce geste comme un remède extrême mais nécessaire pour *corriger* une erreur doctrinale *déjà* produite et largement répandue.

Le troisième point concerne l'attribution du titre de "rénovateur" (*al-muǧaddid*), qui apparaît dans la dernière ligne. Cela renvoie à la figure que, selon un *ḥadīṯ* bien connu transmis par Abū Dāwūd (m. 888), Dieu envoie à Sa communauté au tournant de chaque siècle pour renouveler la religion[492], autrement dit pour la ramener sur le droit chemin après qu'elle s'en est écartée. Cela laisse entendre qu'à l'époque d'Ibn Tūmart les gens s'étaient désormais éloignés de la voie pure du Coran et des premières générations de musulmans. Cette qualification est loin de constituer un cas isolé : on la retrouvera dans le prologue du *Šarḥ Urǧūzat Ibn Sīnā fī l-ṭibb* et elle jouera un rôle central dans les passages tumartiens du *Kašf* attestés par les manuscrits.

Quatrième et dernière observation, cet extrait du *Šarḥ al-'Aqīda* présente une claire résonance avec la conclusion du *Faṣl al-maqāl*, où Ibn Rušd écrit :

> Dieu a déjà éliminé beaucoup de ces maux et ignorances et les chemins égarant grâce à ce Pouvoir vainqueur (*al-amr al-ġālib*). Par [ce Pouvoir vainqueur], Il a ouvert la voie à beaucoup de biens, notamment pour la classe qui suit le chemin de la réflexion [rationnelle] et aspire à la connaissance du vrai. En effet, [ce Pouvoir vainqueur] a appelé la masse à la connaissance de Dieu le Très-Haut par une voie moyenne (*ṭarīq wasaṭ*) qui s'élève par

[492] Cf. E. Landau-Tasseron, *The "Cyclical Reform"*, cit. Il faut remarquer que, d'après les chroniques, Ibn Tūmart commence son voyage justement au début du 6ème siècle de l'hégire.

> rapport au bas [niveau] de ceux qui suivent aveuglement [la tradition ou une école de pensée] (*al-muqallidīn*) et qui est au-dessous de la turbulence (*tašġīb*) des théologiens, et a indiqué aux élites la nécessité de la réflexion [rationnelle] complète sur le principe de la *šarī'a*[493].

Ce passage, qui n'a pas manqué de susciter des interprétations fort divergentes parmi les chercheurs[494], mérite d'être clarifié d'un point de vue lexical et doctrinal.

Le premier aspect concerne l'expression "*al-amr al-ġālib*" qui constitue, pour autant que nous le sachions, une sorte d'*hapax*[495], aussi bien dans l'œuvre d'Ibn Rušd qu'en général dans les sources d'époque almohade. Si elle se réfère au calife alors régnant Abū Ya'qūb, c'est probablement dans la mesure où il encarne d'une façon globale le système almohade[496].

Ibn Rušd affirme ensuite que ce pouvoir vainqueur a éliminé *bon nombre* des voies qui mènent à l'égarement[497], et qu'il s'est montré indulgent envers la classe qui cherche la connaissance de la vérité. Étant donné que le mu'tazilisme semble avoir eu une diffusion limitée en al-Andalus[498], ce passage laisse penser que l'almohadisme – avec toute l'ambiguïté qui caractérise ce terme – s'est opposé à l'unique autre grande école théologique, l'aš'arisme, et qu'il a favorisé la classe des philosophes. La promotion de la doctrine d'Ibn Tūmart aurait pu constituer, d'une certaine manière, une forme d'opposition à toute école théologique.

Ibn Rušd précise enfin que ce pouvoir a appelé la masse à la connaissance de Dieu par une voie moyenne, plus élevée par rapport au niveau de celui qui suit simplement la tradition ou une autorité, et au-dessous de la turbulence des théologiens. Le problème réside dans l'identification exacte de cette voie moyenne. À notre avis, à l'état actuel de nos connaissances, l'hypothèse la plus probable est qu'Ibn Rušd fait ici référence à la doctrine théologique d'Ibn Tūmart. D'un côté, il faut en effet constater qu'aucun nouvel édit ne semble avoir remplacé la célèbre *Risālat al-fuṣūl*, datant du règne de 'Abd al-Mu'min, qui prescrivait aux *ṭalaba* d'étudier *al-'Aqīda* et au peuple de comprendre *al-Muršida*. Cette injonction constitue une invitation à faire un certain usage de la raison, et s'accorde également avec l'aversion pour le *taqlīd* que l'on trouve dans le "Livre" d'Ibn

---

[493] Averroës, *The Book of the Decisive Treatise*, cit., p. 33 (C. p. 123).

[494] L. Gauthier, *La théorie d'Ibn Rochd*, cit., pp. 93-97, en fait une attaque contre la doctrine almohade, dans un contexte où le calife et ses subordonnés ont désormais changé d'avis au sujet de l'instruction de la masse; selon Stroumsa, *Philosophes almohades ?*, cit., pp. 1148-1149, il ne s'agit que d'« un prudent geste de politesse et de flatterie envers le souverain » qui contient plus d'un soupçon de sarcasme.

[495] Cf. Fricaud, *Origine de l'utilisation privilégiée*, cit., pp. 105-106.

[496] Ben Ahmed, *Fī murāğa'at*, cit., p. 521 ; Id., *al-Faylasūf wa-l-Mahdī*, cit. En réalité, il serait beaucoup plus naturel de rattacher la conclusion du *Faṣl* à 'Abd al-Mu'min et à sa *Risālat al-fuṣūl*, si ce n'était que la chronologie des œuvres d'Ibn Rušd habituellement retenue l'en empêche. D'autre part, on ne dispose pas d'éléments concrets suffisants pour parler d'une "spécificité" de la politique d'Abū Ya'qūb par rapport à celle de son père.

[497] Cela trahit le souhait d'Ibn Rušd que d'autres réformes viennent parfaire la situation, mais il ne nous semble pas que ce soit un élément suffisant pour nier toute réalité de fait à la description offerte par le philosophe.

[498] Cf. Stroumsa, *Andalus and Sefarad*, cit., pp. 63-73.

Tūmart, ainsi qu'avec l'idée d'Ibn Rušd selon laquelle le Coran dans son entièreté n'est rien d'autre qu'une invitation à la réflexion[499], qui doit donc être encouragée également auprès de la masse. Pour reprendre les mots de Geoffroy, cette voie moyenne est donc « une dogmatique littéraliste […] *mais dont l'exercice de l'examen rationnel fait partie intégrante* »[500]. D'un autre côté, le fait que cette voie soit au-dessous de la turbulence des théologiens implique qu'elle n'entend pas divulguer les interprétations du texte sacré à la masse - et c'est précisément ce point qu'Ibn Rušd apprécie dans le passage conservé du *Šarḥ al-ʿAqīda*. On pourra certes objecter que cette lecture est forcée et ne tient pas suffisamment compte du fait que la déclaration ouverte de l'incorporéité divine, au nom de laquelle Ibn Tūmart aurait mené son *ǧihād* contre la dynastie almoravide, constitue un point inconciliable avec la doctrine d'Ibn Rušd. Mais, comme nous le verrons plus loin, le philosophe trouvera le moyen d'harmoniser cette position avec la sienne en invoquant les conditions particulières qui ont poussé l'action du Mahdī.

3.2.1.3) Le prologue du commentaire de la *Urǧūza* d'Ibn Sīnā sur la médicine.

Probablement à cause de la désalmohadisation[501], la troisième citation ne se trouve que dans le prologue de certains manuscrits arabes du *Šarḥ Urǧūzat Ibn Sīnā fī l-ṭibb* (Commentaire du ''Poème sur la médicine'' d'Ibn Sīnā)[502], où Ibn Rušd explique les circonstances qui l'ont poussé à composer ce livre. Après la louange à Dieu et au Prophète, il écrit :

> Que la satisfaction [divine] soit sur l'Imām Infaillible, le Mahdī connu, le vivificateur de la religion (*muḥyī al-dīn*), le rénovateur des plans de l'islam (*muǧaddid rusūm al-islām*), et sur son compagnon et successeur, l'Émir des croyants ['Abd al-Mu'min], qui a conduit son commandement [d'Ibn Tūmart] à l'extrême de la perfection et de l'accomplissement. La prière soit pour notre Seigneur, l'Émir des croyants, fils de l'Émir des croyants [Abū Yaʿqūb Yūsuf], afin qu'[il obtienne] la victoire continue et durable.

[499] Ibn Rušd, *al-Kašf*, cit., p. 117 (N. p. 32).
[500] M. Geoffroy, *L'almohadisme théologique*, cit., p. 24 (c'est Geoffroy qui souligne). Il faut sans aucun doute réfuter l'interprétation de George Hourani, selon lequel « the ''middle way'' for the masses may be their learning of the collections of Traditions made by the dynasty »: cf. Averroes, *On the Harmony*, cit.,, p. 116.
[501] Ce concept, formulé par Fricaud, *Les ṭalaba*, cit., pp. 331-333, 384, indique une forme de censure autoritaire des temps des Mérinides qui obligeait les historiographes à éliminer ou à camoufler les spécificités de la société et de l'époque almohade. On peut élargir le champ d'application de cette censure jusqu'à englober l'activité des copistes, tout en se gardant de céder à la tentation de considérer cette désalmohadisation comme une sorte de *deus ex machina*.
[502] Cf. par exemple l'absence de la citation dans l'édition suivante : Averroès, *Avicennae Cantica*, texto árabe, versión latina y traducción española por J. Coullaut Cordero, E. Fernández Vallina y C. Vázquez De Benito, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2010, pp. 44-45, 423. En revanche, nous avons vérifié qu'elle figure dans tous les manuscrits de cet ouvrage conservés à la Bibliothèque Royale Ḥassaniyya de Rabat (n. 1929 ; 2090 ; 2432 ; 3825), à l'exception du n. 12019 dont le début manque.

> Au Haut Conseil (*al-maǧlis al-ʿālī*)[503], le Conseil du plus noble, sublime et vénérable Seigneur Abū l-Rabīʿ, fils du plus noble, élevé et éminent Seigneur Abū Muḥammad, fils de notre Seigneur, l'Imām, le Calife, le plus puissant, l'Émir des croyants [ʿAbd al-Muʾmin] – que Dieu les soutienne et leur accorde la victoire –, j'ai mentionné la *Urǧūza* sur la médicine attribuée à Ibn Sīnā, qu'elle contient toutes les généralités de [la médicine] et qu'elle est meilleure de beaucoup des introductions qui ont été composées sur la médicine, en vertu des vers qui simplifient la mémorisation et stimulent l'âme et qui la distinguent [des autres introductions]. Ils ont donc commandé – que Dieu prolonge leur soutien en vertu de leur tendance à désirer la science et de leur préférence particulière pour le bien des gens – afin que nous commentions les expressions de [la *Urǧūza*], en atteignant le but visé par [la *Urǧūza*] et tout en évitant la prolixité et la longueur, car exprimer les significations scientifiques avec des mots rimés pourrait obliger à la suppression de la signification et à en entraver la compréhension. Nous nous sommes donc dépêchés d'obéir à leur haut commandement et de commenter la [*Urǧūza*]. Que Dieu mène à bien leur noble intention et leur but vertueux et élevé à travers ce [commentaire], et qu'Il conforme chacun à l'obéissance et au service qui leur sont dus. Que cela se passe en accord à leur volonté, par Sa grâce et par Sa miséricorde ![504]

Fait plus unique que rare, ceci est le seul livre qui, dans son original arabe, porte les signes d'avoir été expressément commandé par un membre de la cour almohade. D'un point de vue chronologique, le premier personnage cité est Abū Muḥammad ibn ʿAbd Allāh, un des fils du calife ʿAbd al-Muʾmin, dont on connaît très peu. Nommé gouverneur de Béjaïa en 551 H. (1156)[505], où l'accompagne en qualité de mentor le *šayḫ* déjà cité Abū Saʿīd Yaḫluf ibn al-Ḥasan/al-Ḥusayn Ātīggī, il assiège la ville de Tunis en 553 H. (1158-1159)[506] et se distingue, à la mort de son père, pour son opposition à l'élection de son frère Abū Yaʿqūb Yūsuf[507]. Ce dernier patiente environ un an et demi, en entretenant apparemment de relations cordiales avec son frère, jusqu'à ce que, ayant

[503] Cette expression peut désigner tant un conseil restreint qu'un conseil élargi, et n'implique pas nécessairement que le lieu de tenue soit la capitale, Marrakech : cf. Fricaud, *Les ṭalaba*, cit., pp. 359-360.
[504] Ibn Rušd, *Šarḥ Ibn Rušd li-Urǧūzat Ibn Sīnā fī l-ṭibb*, taḥqīq ʿAmmār al-Ṭālibi, Širka Dār al-Umma, al-Ǧazāʾir 2011[2] (1996[1]), pp. 75-76 (les quelques variantes n'affectent pas la teneur générale du texte). Comme l'édition de Ṭalibī, ou du moins l'exemplaire que nous avons consulté, présente à la fois des défauts matériels (certaines pages de l'introduction manquent) et une numérotation incohérente et peu claire, nous indiquerons toujours le numéro en chiffres arabes occidentaux figurant en haut de page, afin d'éviter toute ambigüité. Quant à la traduction française de ce passage, elle est mauvaise : Averroès, *Commentaire au Poème de la médecine d'Avicenne*, traduction, introduction et notes par Mahmoud Aroua, L'Harmattan, Paris 2023, pp. 25-26.
[505] Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *al-Bayān al-muġrib*, cit., vol. 3, pp. 137. Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, *al-Mann*, cit., pp. 113, 155 (H.M. pp. 30, 57), le présente également comme le gouverneur de Béjaïa. Cf. aussi al-Bayḏaq, *Tārīḫ al-Muwaḥḥidīn*, cit., p. 116 (L.P. p. 192) ; al-Marrékoshí, *The History of the Almohades*, cit., p. 147 (F. p. 178; H.M. p. 167) ; et Ibn al-Qaṭṭān, *Naẓm al-ǧumān*, cit., p. 206 (A. p. 200).
[506] al-Marrékoshí, *The History of the Almohades*, cit. pp. 162-163 (F. pp. 195-196; H.M. pp. 181-182); Ibn Saʿīd, *al-Ġuṣūn*, cit., p. 131.
[507] Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, *al-Mann*, cit., pp. 163 (H.M. p. 62) ; Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *al-Bayān al-muġrib*, cit., vol. 3, pp. 177 (H.M. 1963, p. 369).

décidé de se rendre à Béjaïa, il est informé de la mort d'Abū Muḥammad en 560 H. (1164-5)[508]. D'après Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, le calife aurait été attristé par cette nouvelle, mais si l'on écoute la version moins engagée et bien sûr non officielle d'Ibn Sa'īd, il aurait été lui-même le responsable de la mort par empoisonnement de son frère[509]. Le deuxième personnage est le fils de Abū Muḥammad, Abū l-Rabī' Sulaymān, dont la biographie est également peu connue. Il s'agit d'un véritable prince mécène et poète lui-même[510], né probablement entre le 530 et le 540 H. (1135/1145)[511] et mort en 604 H. (1207)[512]. Il est gouverneur de Valence en une date imprécisée[513], de Béjaïa pas avant le 571 H. (1176)[514] et jusqu'au 581 H. (1185) -quand, lors de son absence, la ville est conquise par le roi almoravide de Majorque 'Alī ibn Isḥāq Ibn Ġāniya et il est destitué de sa charge[515] -, et de Siğilmāsa vers la fin de sa vie[516].

Un élément qui vient nous aider dans la datation du *Šarḥ Urğūzat Ibn Sīnā fī l-ṭibb* est qu'au moins deux manuscrits de cet ouvrage rapportent comme date de composition le 16 *ramaḍān* 575 H. (14 février 1180)[517]. Cela est tout à fait cohérent avec la biographie connue d'Ibn Rušd, qui l'année précédente était au Maroc[518], et avec la biographie d'Abū l-Rabī', qui était à l'époque gouverneur de Béjaïa. Quant aux louanges pour Abū Muḥammad, elles s'expliquent à la lumière de la vulgate que nous venons d'évoquer et qui n'en faisait pas un opposant ouvert du calife.

Compte tenu de ce contexte, la référence à Ibn Tūmart était, bien évidemment, incontournable. Les quatre qualifications mentionnées appartiennent toutes au langage officiel des Almohades et

---

[508] Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, *al-Mann*, cit., pp. 170 (H.M. p. 68) ; Ibn 'Iḏārī al-Marrākušī, *al-Bayān al-muġrib*, cit., vol. 3, p. 178 (H.M. 1963, pp. 372-373).

[509] Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, *al-Mann*, cit., pp. 170 (H.M. p. 68) ; Ibn Sa'īd, *al-Ġuṣūn*, cit., p. 131.

[510] On conserve un *dīwān* qui lui est attribué, mais cette attribution n'est pas certaine car déjà les sources almohades signalent sa propension à s'approprier des poésies de ses subordonnés : *Dīwān al-Amīr Abī l-Rabī' Sulaymān ibn 'Abd Allāh al-muwaḥḥid*, taḥqīq Muḥammad Ibn Tāwīt al-Ṭanğī, Muḥammad Ibn al-'Abbās al-Qabbāğ, Sa'īd A'rāb, Muḥammad Ibn Tāwīt al-Tiṭwānī, Ğāmi'at Muḥammad al-Ḫāmis, s.l. [Rabat], s.d. [1966/7].

[511] Cet intervalle est proposé par 'Abbās al-Ğirārī, *al-Amīr al-šā'ir Abū l-Rabī' Sulaymān al-muwaḥḥid. 'Aṣru-hu, ḥayātu-hu wa-ši'ru-hu*, Dār al-ṯaqāfa, al-Dār al-Bayḍā' 1984[2] (1974[1]), p. 133, sur la base du fait que quand Tāğ al-Dīn Ibn Hamawayh al-Saraḫsī (m. après 1242) - selon le récit d'al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb*, cit., vol. 3, p. 105 - le rencontre à Marrakech, après la mort d'al-Manṣūr, il le décrit comme « un beau vieillard » (*šayḫ bahī al-manẓar*).

[512] Ibn Sa'īd, *al-Ġuṣūn*, cit., p. 131.

[513] Ibidem.

[514] En 561 H. (1166), le frère du calife, Abū Zakariyā' Yaḥyà, est nommé gouverneur de Béjaïa, fonction qu'il occupera jusqu'à sa mort, de peste, en 571 H. (1176). Cf. Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, *al-Mann*, cit., p. 217 (H.M. p. 89); Ibn 'Iḏārī al-Marrākušī, *al-Bayān al-muġrib*, cit., vol. 3, pp. 188, 239 (H.M. 1963, p. 387 ; H.M. 1953, vol. 1, p. 26).

[515] Cf. le récit de cet attaque dans al-Marrékoshí, *The History of the Almohades*, cit., p. 196 (F. pp. 233-234; H.M. pp. 223-224) et Ibn 'Iḏārī al-Marrākušī, *al-Bayān al-muġrib*, cit., vol. 3, pp. 276-278 (H.M. 1953, vol. 1 pp. 99-104).

[516] Pour plus de détails, cf. N. Morata, *El dīwān del principe Abū-l-Rabī'a*, in "La ciudad de Dios", vol. 153, n. 1 (1941), pp. 176-181; al-Ğirārī, *al-Amīr al-šā'ir*, cit., pp. 125-160; J. Haremska, *Ibn 'Abd al-Mu'min, Abū l-Rabī'*, in *BA*, 1, pp. 602-605 (n. 187).

[517] Cf. Rabat, Bibliothèque royale Ḥassaniyya, MS. n. 3825, f. 92 v., l. 5-8 : « *tammat al-Urğūza al-mansūba ilà al-ra'īs Abī 'Alī Ibn Sīnā raḥima-hu Allāh fī l-'ašr al-awāḫir min šahr Allāh ta'ālā ṣafar 'ām sitta wa-sittīn ba'da alf* [1066 H. = 1656]. *Akmala-hā al-mu'allif bi l-šarḥ fī l-sādis 'ašar min ramaḍān al-mu'aẓẓam 'ām ḫamsa wa-sab'īn wa-ḫamsumi'a* », qui est suivi par le colophon du copiste datant 20 *ramaḍān* du 1121 H. (6 novembre 1709). Voir également le manuscrit n. 4756 de l'Université de Istanbul, d'après les informations et la transcription de Ṭalibī dans son édition de Ibn Rušd, *Šarḥ Ibn Rušd li-Urğūzat*, cit., pp. 69 et 285, n. 16.

[518] La composition de ce livre juste après une épidémie de peste n'est peut-être pas une coïncidence.

montrent qu'Ibn Rušd s'inscrit pleinement dans le discours idéologique de cette dynastie. Pour s'en rendre compte, il suffit de comparer avec les propos d'autres contemporains de notre philosophe :

Auteur et œuvre	Texte arabe	Traduction française
Ibn Rušd, *Šarḥ Urǧūzat Ibn Sīnā fī l-ṭibb*	والرضا عن الإمام المعصوم المهدي المعلوم محيي الدين ومجدد رسوم الإسلام[519].	Que la satisfaction [divine] soit sur l'Imām Infaillible, le Mahdī connu, le vivificateur de la religion, le rénovateur des plans de l'islam.
Ibn Ṭumlūs, *Šarḥ Urǧūzat Ibn Sīnā fī l-ṭibb*	ويتوالى الرضى عن الإمام المعصوم المهدي المعلوم أبي عبد الله محمد بن عبد الله مجدد رسم الدين الحنفي وقد عفا وممهد قواعده ومشيد أركانه[520].	Que la satisfaction [divine] s'étend sur l'Imām infaillible, le Mahdī connu, Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn 'Abd Allāh, le rénovateur du plan de la religion ḥanafite, qui a assaini et réglé ses principes et érigé ses piliers.
Auteur anonyme, *Kitāb al-Istibṣār fī 'aǧā'ib al-amṣār*	ونرضي عن نجله الأطهر وسليله الأمر الإمام المهدي الذي جدد رسم الدين بعد البلى وجاهد في سبيل الله حق جهاده وأبلى وإلى طريق الحق [دعا] النقرى والجفلى[521].	Nous sommes satisfaits de son fils [du Prophète] le plus pur et de son descendant, l'Autorité, l'Imām al-Mahdī, qui a renouvelé le plan de la religion après la décadence, a combattu sur la voie de Dieu comme il convient, il s'est distingué, et [a appelé] à la voie de la vérité l'élite et la masse[522].
Ibn al-Kardabūs, *al-Iktifā' fī aḫbār al-ḫulafā'*	ولما كثر بالمغرب فساد الملثمين وانحيازهم عن الدين وانطمست آثاره واندرست أخباره وعفا رسمه [...] جاء الله تعالى بالإمام المهدي رحمه الله فأوضح من الدين معالمه	Lorsque la corruption des Voilés s'était répandue dans le Maghreb, qu'ils s'étaient éloignés de la religion, que ses traces [de la religion] s'étaient

[519] Ibn Rušd, *Šarḥ Ibn Rušd li-Urǧūzat*, cit., p. 75.
[520] Nous citons d'après Ben Ahmed, *Ibn Ṭumlūs*, cit., p. 69.
[521] *Kitāb al-Istibṣār fī 'aǧā'ib al-amṣār : waṣf Makka wa-l-Madīna, wa-Miṣr, wa-bilād al-Maġrib*, našr wa-ta'līq Sa'd Zaġlūl 'Abd al-Ḥamīd, Dār al-našr al-maġribiyya, al-Dār al-Bayḍā' 1985, p. 1. Nous corrigeons « النفرى » en « النقرى ».
[522] Notre traduction des termes « *al-naqarà* » et « *al-ǧafalà* » est interprétative. À proprement parler, le premier indique un appel particulier, le second un appel général. L'auteur fait peut-être référence à la croyance en l'incorporéité divine, obligatoire aussi bien pour la masse que pour l'élite.

	وجدد منه مراسمه وأظهر آياته وأشهد ببيناته حتى عاد كما كان جديدا[523].	effacées, ses récits oubliés et son plan disparu […], Dieu fit venir l'Imām al-Mahdī – que Dieu lui fasse miséricorde. [Ibn Tūmart] rendit clairs les signes distinctives de la religion, renouvela ses prescriptions, rendit manifestes ses versets, attesta par ses preuves, jusqu'à ce que [la religion] redevînt comme renouvelée.

3.2.1.4) Sur un passage du *Kašf* transmis uniquement par Ibn Taymiyya.

La quatrième et dernière citation de cette catégorie est constituée par un passage du *Kašf* qui n'est attesté que par Ibn Taymiyya. Elle se trouve dans la section consacrée à la corporéité divine, et plus précisément juste après la première raison pour laquelle, selon Ibn Rušd, il faut interdire à la masse de poser la question sur la corporéité ou l'incorporéité divine, à savoir que la compréhension de cet attribut est très éloignée de la connaissance immédiate accessible à la masse. Il en donne un exemple en mentionnant la voie des Aš'arites, selon lesquels Dieu est incorporel car tout corps est produit dans le temps. Ce dernier point, qu'Ibn Rušd avait discuté dans la section consacrée à la démonstration de l'existence de Dieu[524], repose sur trois principes :

a) Les atomes, à savoir les parties indivisibles qui composent le corps, ne sont pas exempts d'accidents.
b) Les accidents sont produits dans le temps.
c) Ce qui n'est pas séparé de ce qui est produit dans le temps est, lui aussi, produit dans le temps.

[523] Ibn al-Kardabūs, *al-Iktifā'*, cit., vol. 3, pp. 1314-1317; Id., *Tārīḫ al-Andalus* , cit., p. 124. Il convient de noter que les deux éditions arabes ne signalent pas les mêmes variantes au même endroit. Cf. aussi la traduction espagnole : Id., *Historia de al-Ándalus*, cit., pp. 145-146.
[524] Cf. Ibn Rušd, *al-Kašf*, cit., pp. 103-105 (N. pp. 19-21), que nous allons résumer maintenant. Voir aussi B. Canova, *Abū Bakr al-Fūrakī, référence* aš'arite *inconnue du* Traité de théologie *d'Averroès*, in ''Annali di Ca' Foscari. Serie orientale'', vol. 61 (2025), pp. 45-78, pp. 54-61.

En laissant de côté les critiques qu'Ibn Rušd adresse à chacune de ces prémisses prise isolément, concentrons-nous sur l'aporie à laquelle elles conduisent. Si les atomes sont produits dans le temps, ils auront donc besoin d'un Agent qui les produise et qui, à son tour, ne soit produit par rien d'autre, autrement il en résulterait une régression à l'infini inacceptable. Or, l'échec est que, si l'on s'en tient aux prémisses aš'arites, on ne peut même pas affirmer que cet Agent soit éternel. En effet, si l'on suppose que l'action de l'Agent liée à ses produits soit éternelle, on rendra ces produits également éternels, en invalidant ainsi les prémisses de départ. À l'inverse, si l'on suppose que l'action de l'Agent liée à ses produits soit produite dans le temps, alors l'Agent sera lui aussi produit dans le temps, en vertu de la troisième prémisse énoncée. La solution proposée par les Aš'arites, selon laquelle l'action produite dans le temps serait le produit d'une volonté éternelle, ne résout pas l'aporie, la volonté étant la condition de l'action et non l'action elle-même. Ces théologiens, en définitive, parviennent à démontrer l'existence d'un Agent, mais, n'étant pas en mesure d'en démontrer l'éternité, ne peuvent même pas en démontrer l'incorporéité.

Aux yeux d'Ibn Rušd, donc, cette voie n'est non seulement pas du tout démonstrative, mais même en admettant qu'elle le soit, la plupart de la masse ne pourrait pas y assentir à cause de son caractère abstrus. Pire encore, continue le philosophe, la théorie des Aš'arites selon laquelle les attributs divins sont ajoutés à l'essence divine finit par affirmer la corporéité divine davantage qu'ils ne souhaitent la nier[525]. C'est à ce stade que s'insère le passage tumartien, selon la version rapportée uniquement par Ibn Taymiyya :

Texte arabe d'après Ibn Taymiyya[526]	Traduction française
فلذلك أضرب الإمام المهدي عن هذا الدليل، إذ كان لا يرضي الخواص ولا يقنع الجمهور، وسلك طريقا عجيبا مشتركا للصنفين جميعا. وهذا من خواصه في العلم، لا يعلم أحد ممن سلكه قبل ذلك، وهو طريق إثبات المثلية بين الأجسام، التي هي المساواة في جميع الخواص، بخاصة[527] في تماثل قوتها في التناهي، أعني كل جسم قوته متناهية، وفي تماثلها في التركيب، وذلك أن من هاتين الجهتين افتقرت الأجسام إلى الفاعل.	C'est donc pour cela que l'Imām al-Mahdī s'est détourné de cette preuve, car [cette preuve] ne satisfaisait pas les élites et ne persuadait pas la masse, et il a parcouru une voie admirable (*'aǧīb^{an}*), commune à toutes les deux classes [l'élite et la masse]. Cela fait partie de ses qualités distinctives (*ḫawāṣṣi-hi*) dans la science : on ne connaît personne qui ait parcouru [cette voie] avant lui. [Cette] voie consiste à établir l'être-semblable (*al-miṯliyya*) des corps, à savoir l'égalité (*al-musāwā*) dans toutes les spécificités (*al-ḫawāṣṣ*), notamment concernant la ressemblance dans la

[525] Ivi, p. 139 (N. p. 57). Ce dernier point sera repris dans la suite de cette thèse.
[526] Ibn Taymiyya, *Dar'*, cit., vol. 10, p. 261.
[527] Nous suivons Ben Ahmed, *al-Faylasūf wa-l-Mahdī*, cit., qui corrige « فخاصة » présent dans l'édition d'Ibn Taymiyya.

	finitude de leur force (*tamāṯul quwwati-ha fī l-tanāhī*) – j'entends, que tout corps a une force finie – et leur ressemblance dans la composition (*al-tarkīb*) : c'est sous ces deux aspects que les corps ont besoin de l'Agent (*iftaqarat al-ağsam 'ilā al-fā'il*).
وأما افتقارها من جهة التركيب، فلأن كل مركب جائز، وكل جائز مفتقر إلى الفاعل.	Quant à leur besoin de l'Agent sous l'aspect de la composition, c'est parce que tout composé est possible (*kull murakkab ğā'iz*) et tout ce qui est possible a besoin de l'Agent.
وأما افتقارها إلى الفاعل من جهة تناهي قوتها، فلأن كل متناهي القوة، إن لم يقدر الفاعل الموت له تناهت قوته وفسد، ولم يمكن فيه أن يبقي طرفة عين. وهو معنى قوله تعالى :« الرحمن على العرش استوى ».	Quant à leur besoin de l'Agent sous l'aspect de la finitude de leur force, c'est parce que tout ce qui a une force finie, si l'Agent ne fixait pas le terme de son existence, épuiserait sa force, se corromprait et ne saurait subsister pendant un clin d'œil. Telle est la signification de Sa parole – qu'Il soit loué – : « Le Miséricordieux sur le trône s'est établi » (Cor. 20 : 5).
فأتى[528] بهذا الترياق الأعظم لهذا الداء العضال.	[Ibn Tūmart] a donc apporté cette thériaque suprême (*al-tiryāq al-a'ẓam*) pour [guérir] cette maladie mortelle (*al-dā' al-'uḍāl*) [l'Aš'arisme] !

Selon toute probabilité, les lieux textuels qu'Ibn Rušd a à l'esprit sont les chapitres III et IV de *al-'Aqīda*, que nous avons déjà discutés[529]. D'après sa lecture, qui est bien loin d'être une reformulation simple et innocente de *al-'Aqīda*[530], la voie d'Ibn Tūmart est différente de celle des aš'arites et, fait remarquable, elle est commune à la fois à la masse et à l'élite. Pour comprendre ce que cela signifie, il faut revenir en arrière dans le *Kašf*, plus précisément dans la section

[528] L'éditeur signale que le manuscrit porte « فأنا » et décide de modifier en « فأتّى », correction que nous écartons au profit de « فأتى » proposée par Ben Ahmed, *Fī murāğa'at*, cit., p. 524; Id., *al-Faylasūf wa-l-Mahdī*, cit.

[529] Ibn Tūmart, *al-'Aqīda*, cit., pp. 214-215.

[530] L'aspect de la production du monde dans le temps, pilier aussi bien de la démonstration aš'arite classique que de celle d'Ibn Tūmart, est délibérément relégué au second plan afin de dissocier le Mahdī des aš'arites : cf. Geoffroy, *À propos*, cit., p. 878, et Griffel, *Ibn Tūmart's Rational Proof*, cit., pp. 797-799. Il est d'autre part vrai que nulle part dans *al-'Aqīda* Ibn Tūmart n'énonce ni les trois prémisses de la démonstration aš'arite de l'existence de Dieu ni que les cieux sont produits dans le temps, et qu'Ibn Rušd a peut-être fait bon jeu de l'ambigüité du terme "*ḥudūṯ*" lui-même. Cf. par exemple Averroès, *Tahafot*, cit., p. 162 (VdB, vol. 1, pp. 96-97 ; C. p. 200 ; M. p. 194) : « Si [le fait que le monde est] éternel signifie qu'il est produit continuellement (*ḥudūṯ dā'im*) et que sa production (*li-ḥudūṯi-hi*) n'a pas de commencement ni de fin, alors ce qui implique une production continue est plus digne du nom de "création" (*al-iḥdāṯ*) par rapport à ce qui implique la création discontinue (*al-iḥdāṯ al-munqaṭi'*). En ce sens, le monde est un produit (*muḥdaṯ*) de Dieu – qu'Il soit loué ! – et le nom de "production" (*al-ḥudūṯ*) lui convient davantage que le nom de "éternel". Les savants n'ont appelé le monde "éternel" que pour éviter [de l'associer] au "produit" (*al-muḥdaṯ*) qui est issu de quelque chose, dans le temps et après le néant ».

consacrée à la démonstration de l'existence de Dieu, où Ibn Rušd expose les deux voies par lesquelles le Coran appelle l'humanité à cette connaissance. La première, appelée ''la preuve de la providence'' (*dalīl al-ʿināya*), repose sur les prémisses selon lesquelles tous les êtres existants sont favorables (*muwāfiqa*) à l'existence de l'homme, et que cette condition ne peut être le fruit du hasard, d'où l'on déduit l'existence d'un Agent doué de connaissance et de volonté. La seconde, appelée ''la preuve de l'invention'' (*dalīl al-iḫtirāʿ*), déduit l'existence de l'Agent du fait que tous les êtres existants sont inventés, et que tout ce qui est inventé suppose un inventeur. La constatation de cette invention se base sur l'observation de la production de la vie dans les corps inanimés (*tuḥdiṯu fī-hā* [= *aǧsām ǧamādiyya*] *al-ḥayā*), et sur l'observation des mouvements des cieux, qui attestent de l'ordre qui leur est imposé de prendre soin des hommes[531]. Il s'agit de voies basées sur peu de prémisses et sur des conclusions proches de ces prémisses, qui, en évitant toute complexité, engendrent la certitude chez la masse[532]. L'élite (*al-ḫawāṣṣ*), poursuit le philosophe, ne se distingue de la masse (*al-ǧumhūr*) concernant ce sujet que dans la mesure où elle ajoute aux connaissances fondées sur les sens celles fondées sur la démonstration, et dans la mesure où sa connaissance des objets particuliers est plus profonde[533].

Les deux aspects de *al-ʿAqīda* qu'Ibn Rušd met en relief ont-ils les mêmes caractéristiques ? Concentrons-nous sur le premier. S'il est vrai que tout ce qui existe est composé, et que tout ce qui est composé est possible au sens où il nécessite quelque chose qui soit la cause de cette composition, il s'ensuit qu'il doit exister un existant non composé qui soit la cause du monde, c'est-à-dire Dieu. On peut se rendre compte de cette composition en considérant, pour reprendre l'exemple d'Ibn Tūmart, la production de la vie de l'homme dans le corps inanimé qu'est l'eau, et en conclure que ce premier aspect qu'Ibn Rušd identifie dans *al-ʿAqīda* correspond, ou du moins renvoie, à la preuve de l'invention du Coran. L'élite devra évidemment approfondir cette notion de composition, tandis que la masse se contentera de la constater et de la rapporter à l'action d'un agent.

L'aspect de la finitude de la force, quant à lui, renvoie, à notre avis, à la définition la plus appropriée de l'Agent comme celui qui n'est pas seulement responsable de la production de son effet – comme l' homme qui construit une maison –, mais aussi de sa conservation dans l'être, de telle sorte que, si l'Agent venait à disparaître, l'effet disparaîtrait également[534]. En permettant ainsi l'existence d'un ordre dans le monde, ce deuxième aspect correspond à la preuve de la providence. Sur la base de cette lecture, le verset acquiert finalement une signification pertinente, car l'établissement sur le Trône est une métaphore du pouvoir souverain de Dieu sur la création, donc de la dépendance

[531] Cf. Ibn Rušd, *al-Kašf*, cit., pp. 118-119 (N. pp. 33-34).
[532] Ivi, p. 116 (N. p. 31).
[533] Ivi, p. 122 (N. pp. 37-38).
[534] Cf. par exemple Averroès, *Tahafot*, cit., p. 264 (VdB vol. 1, p. 156 ; C. pp. 276-277 ; M. pp. 259-260).

continue et éternelle de celle-ci à Lui[535]. Ainsi compris, tout doute concernant une possible interprétation anthropomorphe de ce verset - que l'on sait être l'une des préoccupations d'Ibn Rušd - est dissipé[536].

La dernière phrase qui clôt la citation revêt également une portée significative. En laissant de côté le fait que la métaphore médicale constitue en soi un topos récurrent dans l'œuvre d'Ibn Rušd, une référence explicite aux individus malades (*al-marḍà*) est présente dans le *Kašf*, où ces derniers sont clairement identifiés à ceux qui se consacrent à la dialectique et à la théologie (*ahl al-ǧadal wa-l-kalām*)[537]. Une analyse analogue s'applique à la thériaque, ou plus précisément au médicament suprême (*al-dawā' al-aʿẓam*) mentionné quelques pages plus loin, par lequel Ibn Rušd entend la voie prophétique prescrivant l'acceptation du sens littéral de la Loi ainsi que l'interdiction d'en diffuser l'interprétation[538]. Il est en réalité surprenant que cette valeur thérapeutique soit ici attribuée à la voie d'Ibn Tūmart[539], dans la mesure où celui-ci avait explicitement affirmé l'incorporéité divine, contrevenant ainsi à l'enseignement prophétique. Cependant, comme nous le constaterons par la suite, l'action du Mahdī revêtait, en son genre, une dimension sotériologique, visant à redresser la situation doctrinale qui s'était imposée à son époque.

[535] Nous ne partageons pas l'avis de Ben Ahmed, *al-Faylasūf wa-l-Mahdī*, cit., selon lequel la citation de ce verset est une référence explicite à la position qu'Ibn Tūmart expose dans son *al-ʿAqīda* au sujet de l'interprétation de l'ambigu.
[536] Dans le commentaire de *al-Mustaṣfà* d'al-Ġazālī notre philosophe, en discutant de l'interprétation du sens évident (*al-ta'wīl fī l-ẓāhir*), utilise ce verset comme exemple d'un texte qui a besoin d'une preuve décisive pour devenir clair (*bayyan*^{an} *bi-dalīl qaṭʿī*), à savoir pour ne pas prendre *al-istiwā'* dans le sens de "être ancré [dans un lieu déterminé]" (*al-tamakkun*) : cf. *Averroès : le philosophe et la Loi*, édition, traduction et commentaire de l'*Abrégé* du Mustaṣfā par Ziad Bou Akl, De Gruyter, Boston-Berlin-Munich 2015, §203, p. 254 ar., p. 255 fr. La deuxième citation de ce verset se trouve, en revanche, dans la plupart des manuscrits du *Kašf* que nous avons pu consulter (cf. *infra*), au début de la section consacrée à la direction divine, en confirmation du fait que la Loi s'exprime en faveur de la direction de Dieu dans les cieux - ce qui n'implique nullement Sa corporéité aux yeux d'Ibn Rušd.
[537] Cf. Ibn Rušd, *al-Kašf*, cit., p. 148 (N. p. 66).
[538] Ivi, pp. 149-150 (N. pp. 67-68).
[539] Ben Ahmed, *Ibn Rushd in the Hanbalī Tradition*, cit., pp. 569, 572 ; Id., *al-Faylasūf wa-l-Mahdī*, cit., suggère que ce passage tumartien pourrait remonter au *Šarḥ al-ʿAqīda* et non au *Kašf*.

3.2.2) Une citation muette d'Ibn Tūmart dans le *Tahāfut*.

Nous avons déjà vu dans le chapitre précédent de cette thèse que les Aš'arites reconnaissent généralement quatre liens entre le visible et l'invisible – la cause (*al-'illa*), l'essence (*al-ḥaqīqa*), la condition (*al-šarṭ*) et la preuve (*al-dalīl*) –, et que les deux premiers sont ce sur quoi ils basent leur théorie selon laquelle les attributs de Dieu sont ajoutés à Son essence. On sait également qu'Ibn Tūmart est un farouche opposant à cette théorie, parce qu'il rejette précisément toute forme d'analogie prétendant juger de l'invisible à partir du visible et parce que, selon notre interprétation, il adopte le principe mu'tazilite selon lequel le nécessaire ne peut pas être causé. Par ailleurs, il ne semble pas non plus accepter la perspective souvent attribuée aux mu'tazilites et aux philosophes, selon laquelle Dieu serait, par exemple, savant par Soi-même. Il se contente plutôt de reconnaître que Dieu est nécessairement savant, sans que les hommes puissent en concevoir la modalité. Dans tout cela, il est suivi par son commentateur anonyme Abū Bakr, qui se montre encore plus explicite dans sa critique des Aš'arites.

La position d'Ibn Rušd sur ces sujets, qui se trouve explicitée surtout dans le *Kašf* et dans le *Tahāfut*, est plus tranchée et se situe à mi-chemin entre les Aš'arites et Ibn Tūmart. Dans le *Kašf*, il attribue à cette analogie une valeur rhétorique, à moins que l'inférence ne soit raisonnable en soi, à savoir lorsque l'on a vérifié l'équivalence (*istiwā'*) de la nature du visible et de l'invisible[540]. S'opposant ainsi à la parole du Mahdī, il accepte cette forme de raisonnement concernant le lien de la condition pour affirmer les sept attributs de Dieu en tant qu'agent et artisan : la science, la vie, le pouvoir, la volonté, l'ouïe, la vue et la parole[541]. En revanche, il la réfute pour les trois autres liens. Quant au lien de la preuve, Ibn Rušd mentionne l'affirmation douteuse des Aš'arites qui, sans tenir compte de la différence entre les corps sensibles et les corps célestes, soutiennent que tous les accidents sont produits dans le temps[542]. Concernant les liens de la cause et de l'essence, le philosophe rejette radicalement que les attributs divins soient ajoutés à l'essence divine, car une telle conception implique que Dieu soit composé, conduisant ainsi à en affirmer la corporéité[543].

---

[540] Ibn Rušd, *al-Kašf*, cit., p. 109 (N. p. 25). Dans le discours d'Ibn Rušd, le visible se réduit au sensible et l'invisible à ce qui n'est pas sensible. Il faut toutefois être conscient que cette analogie a, chez les Aš'arites, une portée et une signification plus ample : cf. Muḥammad al-Rāḍī, *Naṣṣāni fī l-Aš'ariyya al-taqlīdiyya : iškāl al-qīma wa-l-ab'ād al-fīlūlūğiyya wa-l-ma'rifiyya*, in "Philosmus. Philosophy and Sciences in Muslim Contexts", 17 juillet 2021, pp. 1-39, disponible en ligne au lien https://philosmus.org/archives/2893 (dernière consultation 07/08/2025).

[541] Ibn Rušd, *al-Kašf*, cit., pp. 129-133 (N. pp. 45-50), notamment p. 130 (N. p. 47) : « d'après les théologiens, en ce qui concerne la condition, il faut transporter le jugement du visible à l'invisible. Ce qu'ils ont affirmé à cet égard est juste ».

[542] Il s'agit de la deuxième prémisse sur laquelle les Aš'arites fondent leur démonstration de la production temporelle du monde. Cf. Ibn Rušd, *al-Kašf*, cit., pp. 107-109 (N. pp. 23-25).

[543] Ivi, p. 134 (N. p. 51) : « Les Aš'arites affirment que ces attributs-ci sont attributs entatifs (*ma'nawiyya*), ajoutés à l'essence, et ils affirment par conséquent que [Dieu] est savant en vertu d'une science ajoutée à Son essence, vivant en vertu d'une vie ajoutée à Son essence, comme c'est le cas dans le visible (*ka-l-ḥāl fī l-šāhid*). Sur la base de cela, ils sont donc obligés [d'affirmer] que le Créateur est un corps, car on a ici un attribut (*ṣifa*) et un qualifié (*mawṣūf*),

Dans la sixième discussion du *Tahāfut*, Ibn Rušd revient sur le thème des attributs divins. Deux points méritent d'être soulignés. Le premier est qu'ici le philosophe exprime ouvertement sa sympathie pour la position mu'tazilite qu'il juge « la plus persuasive » (*al-aqna'*) pour démontrer la nécessité de l'unification (*al-ittiḥād*) du sujet avec les attributs, et il retourne cet argument contre les Aš'arites. En effet, dit-il, les Mu'tazilites considèrent que toute chose inférieure au Premier Principe est réellement possible (*al-mumkin al-ḥaqīqī*) et que, par conséquent, le Premier Principe ne peut pas Lui-même être possible, mais doit être nécessairement simple et non composé[544]. Selon nous, cette vision n'est pas seulement identique à celle d'Ibn Tūmart[545] – selon laquelle, pour employer le langage des théologiens, le nécessaire ne peut pas être causé –, mais aussi à l'aspect de la composition qu'Ibn Rušd souligne dans le passage tumartien du *Kašf* cité uniquement par Ibn Taymiyya. La différence avec le Mahdī est que ce dernier ne s'est jamais ouvertement prononcé en faveur de l'identification du sujet et des attributs. Or, cette différence est en réalité réductible si l'on considère que la voie d'Ibn Tūmart peut être lue comme une invitation à se conformer à ce que la Loi énonce. Ibn Rušd reconnaît en effet lui-même que la question sur la nature de la relation entre les attributs et l'essence divine est une innovation blâmable et ne constitue nullement l'un des principes de la religion que la Loi entend révéler à la masse, compte tenu de la complexité de la question[546].

Le deuxième point qu'il faut souligner concerne plus précisément la nature de la science divine, thème sur lequel le philosophe revient à plusieurs reprises dans ses œuvres[547]. Il rejette d'emblée la position aš'arite selon laquelle Dieu connaîtrait l'existant produit dans le temps au moment de sa production et en vertu d'une science éternelle, car cela implique non seulement qu'il y ait, dans la science divine, une différence entre la connaissance d'une chose en puissance et la connaissance

---

un sujet (*ḥāmil*) et un prédicat (*maḥmūl*), et cela est le cas du corps. En effet, ils doivent nécessairement affirmer que l'essence est auto-subsistante (*qā'ima bi-ḏāti-hā*) et que les attributs résident en elle [...]. S'ils affirment que l'un des deux est auto-subsistant et que l'autre réside en ce qui est auto-subsistant, alors ils ont rendu nécessaire qu'il y ait une substance et un accident, car la substance est ce qui est auto-subsistant et l'accident est ce qui réside en ce qui est autre que soi. Or, ce qui est composé (*al-mu'allaf*) de substance et d'accident est nécessairement un corps ».

[544] Averroès, *Tahafot*, cit., pp. 320-321 (VdB. p. 192 ; C. p. 320 ; M. p. 304). Cf. aussi ivi, pp. 314-315 (VdB p. 188 ; C. pp. 315-316 ; M. pp. 298-299).

[545] Aussi Urvoy, *Raison et conviction*, cit., p. 59, souligne-t-il ce point.

[546] Averroès, *Tahafot*, cit., p. 354 (VdB p. 213; C. p. 346 ; M. p. 327) : « Quant à ce que [al-Ġazālī] rapporte au sujet de la nature de la foi (*'an ṣifat īmān*) de celui qui suit la Loi dans ces choses-ci, cela correspond à ce que disent les philosophes rigoureux. Car l'affirmation de celui qui dit que la science de Dieu et Ses attributs n'ont pas de modalité (*lā tukayyafu*) et ne se comparent pas (*wa-lā tuqāsu*) aux attributs des créatures – au point que l'on dise qu'ils seraient l'essence même ou ajoutés à l'essence –, est l'affirmation des philosophes rigoureux et des autres savants rigoureux ». Cf. également Id, *al-Kašf*, cit., p. 135 (N. p. 52) : « ce qu'il convient que la masse sache concernant la question de ces attributs-ci est uniquement ce que la Loi a déclaré ouvertement, à savoir la reconnaissance de leur existence, sans entrer dans les détails de la question ». Le passage où Ibn Rušd affirme que cela ne fait pas partie des principes de la religion que la Loi entend révéler à la masse se trouve dans les additions de la version révisée du *Kašf* (cf. *infra*).

[547] Cf. Ibn Rušd, *al-Kašf*, cit., pp. 129-130 (N. p. 46) ; Id., *The Book of the Decisive Treatise*, cit., pp. 13-14, 40-42 (C. pp. 78-81, 132-135) ; Id., *Tahafot*, cit., pp. 339-366, 424-468 (VdB, vol. 1, pp. 203-221, 255-285**;** C. pp. 334-355, 400-437 ; M. pp. 316-335, 377-410) ; Id., *Tafsīr mā ba'da al-ṭabī'a*, texte arabe inédit établi par M. Bouyges, Imprimerie Catholique, Beyrouth 1948, vol. 3, pp. 1707-1708**.**

de la même chose en acte, mais aussi que cette connaissance soit postérieure à l'existence de la chose. Il s'agit là, à ses yeux, d'une tentative maladroite de faire ressembler la science divine à la science humaine sur la base d'une analogie entre le visible et l'invisible, dont la corruption, affirme-t-il, est bien connue. Ibn Rušd soutient, par contre, que la science divine est d'un genre totalement dissemblable de la nôtre, à tel point que la prédication même du terme "science" se fait, aristotéliciennement, par homonymie (*bi-ištirāk al-ism*). De fait, si notre science est un effet (*ma'lūl*) de l'existant et se modifie lorsque l'existant passe de la puissance à l'acte, celle de Dieu est cause (*'illa wa-sabab*) de l'existant et demeure absolument immuable[548]. Il est également vain de prétendre la définir comme particulière ou universelle : il faudra au contraire dire que la science de Dieu est sans modalité (*'ilm āḫar lā yukayyafu*). Traitant de ces questions dans le *Tahāfut*, et notamment après avoir nié que la distinction entre les objets de connaissance (*tafsīl bi-l-ma'lūmāt*) produise dans la science divine une multiplicité analogue à celle qui se vérifie dans la science humaine, Ibn Rušd écrit :

> C'est pour cela que la chose la plus vraie est ce que les philosophes ont affirmé que « les intellects ont une limite à laquelle ils s'arrêtent sans la dépasser, à savoir [leur] incapacité à [concevoir la] modalité » qui est propre à cette science (*wa-li-ḏālika aṣdaqu mā qāla al-qawm inna « li-l-'uqūl ḥadd*^{an} *taqifu 'inda-hu lā tata'addā-hu wa-huwa al-'aǧz 'an al-takyīf » allaḏī fī ḏālika al-'ilm*)[549].

Pour souligner la difficulté, ou plutôt l'impossibilité humaine, de comprendre comment des intelligibles distincts peuvent constituer une unité dans la science de Dieu, Ibn Rušd décide de citer ni plus ni moins qu'Ibn Tūmart. La phrase que nous avons placée entre guillemets constitue en effet une citation littérale tirée du huitième chapitre de *al-'Aqīda*, où le Mahdī, après avoir établi au chapitre précédent que Dieu existe de manière absolue et que ni l'imagination ni la raison ne sont capables de Le saisir, affirme que l'intellect humain n'a aucune possibilité de comprendre Sa

[548] Selon Matteo Di Giovanni, la thèse de l'homonymie, bien que déclinée différemment selon les contextes, demeure constante dans l'ensemble des œuvres d'Ibn Rušd et constitue un effort manifeste pour s'aligner sur la doctrine d'Ibn Tūmart : M. Di Giovanni, *Philosophy Incarnate. Ibn Rushd's 'Almohadism' and the Problem of God's Omniscience*, in A. Bertolacci e A. Paravici Bagliani (a cura di), *La filosofia medievale tra Antichità ed Età moderna. Saggi in memoria di Francesco Del Punta*, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2017, pp. 139-162. Nous pouvons aller plus loin : la thèse de l'homonymie constitue en même temps une tentative consciente de la part d'Ibn Rušd afin de mobiliser Ibn Tūmart contre les Aš'arites.

[549] Averroes, *Tahafot*, cit., p. 344 (VdB p. 206; C. p. 338 ; M. p. 320). Notre traduction de "al-qawm" (litt. "le groupe") par "les philosophes" est justifiée par le fait que, quelques lignes plus loin, Ibn Rušd écrit que, selon l'opinion de "al-qawm", la science de Dieu est nécessairement en acte. Une telle affirmation, de nature résolument technique, exprime sans aucun doute une position aristotélicienne.

modalité d'existence, et que toute tentative effectuée dans cette direction ne peut constituer qu'un acte d'anthropomorphisme ou de négation radicale des attributs divins[550].

Deux éléments méritent d'être soulignés. Tout d'abord, il est évident que cette citation revêt un caractère instrumental, dans la mesure où elle est rapportée dans un contexte différent : chez Ibn Tūmart, elle exprime l'incapacité humaine à concevoir la modalité d'existence de Dieu, tandis que chez Ibn Rušd, elle sert à illustrer l'impossibilité pour la science humaine de saisir la science divine. En second lieu – et c'est sans aucun doute l'aspect le plus intéressant –, la formulation délibérément elliptique et anonymisante adoptée par Ibn Rušd suggère au lecteur almohade averti une certaine convergence entre les philosophes et Ibn Tūmart, et une nette divergence avec la position aš'arite, sans que ce soit l'auteur lui-même qui explicite ces liens. C'est comme si Ibn Rušd laissait au lecteur le soin de reconnaître la source et d'en déduire lui-même ce rapprochement implicite, de sorte que la conclusion ainsi obtenue apparaisse comme le fruit d'une découverte personnelle[551].

[550] Ibn Tūmart, *al-'Aqīda*, cit., p. 217 (ch. VIII).

[551] Selon Geoffroy, *L'almohadisme théologique*, cit., p. 25, n. 54, d'autres citations muettes d'Ibn Tūmart se trouvent dans le *Faṣl al-maqāl*, mais il mentionne (ivi, p. 39) comme unique exemple le passage où Ibn Rušd écrit que « à partir d'ici ils ont divergé : certains ont dit que la première des obligations est la réflexion, d'autres ont dit la foi » (*wa-min hunā iḫtalafū fa-qāla qawm awwal al-wāǧibāt al-naẓar wa-qāla qawm al-īmān*) : cf. Averroës, *The Book of the Decisive Treatise*, cit., p. 30 (C. p. 117). Il est évident que cela n'est pas une citation d'Ibn Tūmart, mais l'évocation d'un débat auquel Ibn Tūmart a participé personnellement : cf. Ibn Tūmart, *al-'Ibāda*, cit., p. 207.

3.2.3) Le désaccord et la confrontation avec Ibn Tūmart lors de la révision du *Kašf*.

De nature tout à fait différente sont les citations tumartiennes attestées dans la grande majorité des manuscrits arabes du *Kašf*, et que seule une série de coïncidences historiques et de choix éditoriaux discutables a permis de maintenir pratiquement inconnues jusqu'à une époque récente[552]. Aucune de ces citations ne figure dans les éditions actuellement disponibles du *Kašf*, ce qui nous a contraints à revenir aux manuscrits eux-mêmes.

Parmi les huit témoins arabes connus, nous n'avons pu en consulter que la moitié[553] :

- MS de la Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, n. 632, ff. 20v-74r (dorénavant E).
- MS de la Bibliothèque Dār al-kutub du Caire, Taymūriyya, Ḥikma 129 (dorénavant H).
- MS de la Bibliothèque du Salar Jung Museum de Hyderabad, Kalām wa-'aqā'id wa-munāẓira wa-ġayr-hā (Theology), n. 136/1, pp. 54-185 (dorénavant SJ)[554].
- MS de la Bibliothèque Yusuf Ağa de Konya, n. 446 (dorénavant YA)[555].

[552] La première édition du *Kašf* était basée sur le seul manuscrit alors connu, l'Escorial n. 632 (cf. *infra*), qui ne contient pas ces citations: cf. Ibn Rušd, *Philosophie und Theologie von Averroes*, herausgegeben von M.J. Müller, G. Franz, München 1859. Lorsque, en 1955, le chercheur égyptien Maḥmūd Qāsim, qui dispose du manuscrit Ḥikma 129 (cf. *infra*), réédite le texte, il considère les citations tumartiennes comme des interpolations et s'abstient de les transcrire : Ibn Rušd, *Manāhiğ al-adilla fī 'aqā'id al-milla*, taqdīm wa-taḥqīq Maḥmūd Qāsim, Maktabat al-anğlū al-miṣriyya, al-Qāhira 1955 (dorénavant Q^1), notamment pp. 129-130, 176, 178-179. En 1964, il publie une seconde édition, fruit d'une grande confusion au niveau des manuscrits, et là encore, il s'abstient d'indiquer le contenu de ces citations: cf. Ibn Rušd, *Manāhiğ al-adilla fī 'aqā'id al-milla*, taqdīm wa-taḥqīq Maḥmūd Qāsim, Maktabat al-anğlū al-miṣriyya, al-Qāhira 1964[2] (dorénavant Q^2), notamment pp. 127-129, 172, 178-179. L'édition supervisée par al-Ǧābirī est peut-être encore pire dans la mesure où son éditeur n'a pas consulté le manuscrit Ḥikma 129 : cf. Ibn Rušd, *al-Kašf*, cit., p. 93. Pour plus de détails sur l'histoire éditoriale de ce livre, cf. Geoffroy, *Ibn Rušd et la théologie almohadiste*, cit. ; Id., *À propos*, cit.

[553] Nous n'avons pas pu consulter les manuscrits suivants : MS de la Bibliothèque Dār al-kutub du Caire, Taymūriyya, Ḥikma 133 ; MS de la Bibliothèque Dār al-kutub du Caire, 5 falsafat Ḥalīm ; MS de la Bibliothèque Köprülü d'Istanbul, n. 1601 ; MS de la Bibliothèque Süleymaniye, Laleli, n. 2490. Cf. en général Geoffroy, *Ibn Rušd et la théologie almohadiste*, cit., et Id., *À propos*, cit., pour la description des manuscrits.

[554] Conformément à la politique du Salar Jung Museum, nous n'avons pu disposer que d'un tiers du manuscrit, ce qui correspond heureusement à l'intégralité du *Kašf*.

[555] Nous n'avons pu consulter aucun catalogue de cette bibliothèque, mais une fiche par Meryem Karabekmez se trouve sur le site de la Présidence de l'Institut des Manuscrits de Turquie (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı), consultable au lien suivant https://portal.yek.gov.tr/works/detail/117551 (dernier accès 12/06/2025). Une annotation à marge de la dernière page du manuscrit rapporte comme date les premiers jours du mois *ḏū l-ḥiğğa* de l'année 1135 H. (septembre 1723). Sur ce manuscrit, qui était inconnu à Geoffroy, Jawdath Jabbour et Teymour Morel préparent un article.

Quant aux manuscrits hébreux et latins, dont on sait qu'ils ne contiennent aucun passage relatif à Ibn Tūmart[556], nous nous sommes limités à la consultation du manuscrit Ottoboni latino 2060 de la Bibliothèque Apostolique Vaticane, ff. 40r-109v (dorénavant V)[557].

Les analyses menées ces dernières années par Geoffroy et Di Donato ont mis en évidence que, comme de nombreux autres textes, le *Kašf* a connu plusieurs phases de révision[558], en particulier dans les sections consacrées à la démonstration de l'existence de Dieu, à la corporéité, à la direction divine et à la création du monde. Selon Geoffroy, suivi par Di Donato, la première version de l'ouvrage est celle attestée par E. À celle-ci succèdent au moins deux phases, identifiables par la confrontation de la tradition hébraïque avec les autres manuscrits arabes. Quant à ces derniers, ils témoignent presque tous de la phase finale de révision, lorsque ont été ajoutés les passages relatifs à Ibn Tūmart[559]. Il n'est pas possible de déterminer avec certitude la date de ces révisions ; toutefois, sur la base de E, on peut situer la rédaction de la première version en 575 H. (1179-1180)[560]. D'après Geoffroy, en outre, « la version citée par Ibn Taymiyya est la même seconde rédaction trouvée dans le ms. Köprülü et ses descendants »[561], mais des études récentes par Jon Hoover et Ben Ahmed ont montré la fausseté de cette hypothèse. Dans la réalité, Ibn Taymiyya a eu accès soit à plusieurs versions du *Kašf*, qu'il cite en fonction de ses buts, soit à une troisième version qui n'est pas attestée ailleurs[562].

Faute d'avoir pu examiner une partie substantielle des manuscrits arabes – en particulier le manuscrit Köprülü 1601 qui, selon Geoffroy et Di Donato, constitue le meilleur témoin de la

---

[556] Sur les manuscrits latins et hébraïques cf. S. Di Donato, *Il* Kitāb al-Kašf, cit.; Id., *Le* Kitāb al-Kašf, cit.

[557] Le manuscrit peut être consulté en ligne à l'adresse suivante : https://digi.vatlib.it/view/MSS_Ott.lat.2060?ling=it (dernier accès 05/07/2025).

[558] La seule étude d'ensemble, mais malheureusement datée, est celle de al-'Alawī, *al-Matn*, cit., pp. 154-167. Pour une bibliographie sur ce sujet, on consultera l'introduction de *Averroes' Middle Commentary on Aristotle's Metaphysic*, Critical Edition of the Arabic Version, French Translation and English Introduction by M. Aouad, With the collaboration of S. Di Vincenzo and H. Fadlallah, Brill, Leiden-Boston 2023, et notamment p. 40, n. 9.

[559] Geoffroy, *Ibn Rušd et la théologie almohadiste*, cit.; Id., *À propos*, cit.; Di Donato, *Il* Kitāb al-Kašf, cit.; Id., *Le* Kitāb al-Kašf, cit.

[560] E, f. 74r, l. 2. Si l'on prête confiance à cette donnée, on peut formuler l'hypothèse que le *Kašf* ait été rédigé au Maroc, et non à Séville comme le pense par exemple Urvoy, *Averroès*, cit., p. 132. Deux éléments semblent soutenir cela : l'année précédente, en 574 H., Ibn Rušd se trouvait déjà au Maroc ; la même année où il compose le *Kašf*, il écrit également le *Šarḥ Urǧūzat Ibn Sīnā fī l-ṭibb* que nous avons vu associé au prince almohade et gouverneur de Béjaïa, Abū l-Rabī'. Quoi qu'il en soit, la première rédaction du *Kašf* semble antérieure à sa nomination au poste de juge de Cordoue, laquelle ne peut être antérieure à l'année 576 H. Quant à la révision du texte, il se pourrait qu'elle constitue l'écho de certaines critiques qui lui auraient été adressées lors de sa visite au tombeau d'Ibn Tūmart en 578 H. Sa position doctrinale à l'égard du Mahdī désormais clarifiée, Ibn Rušd aurait alors pu être considéré comme apte à occuper la fonction de juge de Cordoue en 579 H. ?

[561] Geoffroy, *À propos*, cit., p. 861.

[562] J. Hoover, *Ibn Taymiyya's Use of Ibn Rushd to Refute the Incorporealism of Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, in Abdelkader Al Ghouz (ed.), *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*, V&R unipress, Bonn University Press, Gottingen 2018, pp. 469-491 ; Ben Ahmed, *Ibn Rushd in the Ḥanbalī Tradition*, cit., p. 572. Comme l'on a vu, Ibn Taymiyya rapporte un passage où Ibn Rušd loue la voie d'Ibn Tūmart, mais cela ne se trouve dans aucun manuscrit connu. D'autre part, Ibn Taymiyya ne témoigne jamais de la section révisée de la direction, comme on va le voir. Cf. Ibn Taymiyya, *Dar'*, cit. et Id., *Bayān talbīs al-ǧahmiyya fī ta'sīs bida'i-him al-kalāmiyya*, ḥaqqaqa-hu Yaḥyà ibn Muḥammad al-Hunaydī, Maǧma' al-Malik Fahd, al-Madīna al-Munawwara 2005, 10 vols.

version révisée du texte – nous ne prétendons pas engager, dans les pages qui suivent, une discussion philologique approfondie de leur hypothèse. Il convient néanmoins de mentionner deux autres lectures possibles proposées par Ben Ahmed, qui, sur la base d'une analyse doctrinale, entend renverser l'ordre établi par Geoffroy. La première considère le passage du *Kašf* rapporté uniquement par Ibn Taymiyya, et où Ibn Rušd loue la voie d'Ibn Tūmart, comme faisant effectivement partie du *Kašf*, mais, contrairement à Geoffroy, l'attribue à une période précédente de la carrière d'Ibn Rušd, quand le philosophe était plus fidèle à l'enseignement almohade. On aurait donc trois versions du *Kašf* : la première, où Ibn Rušd loue et défend Ibn Tūmart ; la deuxième, qui correspond à une prise de distance critique, voire une tentative de justifier la divergence doctrinale; la troisième témoignée notamment par E et caractérisée par le silence total à l'égard du Mahdī. La seconde lecture, que Ben Ahmed répute plus vraisemblable, considère le passage du *Kašf* rapporté uniquement par Ibn Taymiyya comme un extrait du *Šarḥ al-ʿAqīda* qu'Ibn Taymiyya aurait erronément ajouté. On n'aurait donc que deux versions du *Kašf* : la première où Ibn Rušd cite Ibn Tūmart et la seconde, témoignée par E, où ces références ont été effacées[563].

À notre avis, malgré les faiblesses de la position de Geoffroy sur la nature de la version du *Kašf* transmise par Ibn Taymiyya, l'ordre des révisions proposé par ce dernier demeure plus convaincant et philologiquement étayé ; c'est pourquoi il sera adopté dans la suite de cette thèse. Toutefois, comme on le verra, notre interprétation de la révision tumartienne diffère profondément tant de celle de Geoffroy que de celle de Ben Ahmed.

Parmi les sections révisées, ce sont celles consacrées à la corporéité et à la direction divine qui assument la tâche de discuter de manière critique les positions doctrinales adoptées par le Mahdī. Examinons-les donc en détail.

3.2.3.1) La section sur la corporéité divine.

Dans les chapitres précédents de cette thèse, nous avons déjà montré que le rejet explicite de la corporéité divine chez Ibn Tūmart n'est pas seulement radical – dans la mesure où Dieu est l'Absolument Autre, qui n'est pas qualifié par la modalité – mais aussi universel : loin de ne concerner que l'élite, il engage également la masse, tenue de professer cette doctrine, comme il ressort pareillement de la *Risālat al-fuṣūl* de ʿAbd al-Muʾmin. La position d'Ibn Rušd, tout en rejoignant celle du Mahdī sur le plan doctrinal, s'en distingue sur le plan social.

[563] Ben Ahmed, *Ibn Rushd in the Ḥanbalī Tradition*, cit., p. 572; Id., *Fī murāğaʿat*, cit., pp. 512-513; Id., *al-Faylasūf wa-l-Mahdī*, cit.

Voici le début de la section sur la corporéité, telle qu'elle est attestée par les manuscrits et par Ibn Taymiyya[564] :

Reconstruction de la première version d'après E et Ibn Taymiyya[565]	Première reconstruction de la version révisée d'après SJ, YA, H, Geoffroy et Ibn Taymiyya[566]
فإن قيل: فما تقولون[567] في صفة الجسمية؟ هل هي من الصفات التي صرح الشرع بنفيها عن الخالق سبحانه، أم[568] هي من المسكوت عنها؟	فإن قيل: فما تقولون[573] في صفة الجسمية؟ هل هي من الصفات التي صرح الشرع بنفيها عن الخالق سبحانه[574]، أم هي من المسكوت عنها؟ وإنه[575] لم يصرح بنفيها ولا إثباتها ولكن صرح بأمور تلزم في بادئ[576] الرأي عنها[577].
فنقول: إنه من البين من أمر الشرع أنها من الصفات المسكوت عنها ~~وهي إلى التصريح بإثباتها في الشرع أقرب منها إلى نفيها~~[569]،	فنقول: إنه من البين من الشرع[578] أنها من الصفات المسكوت عنها،
وذلك أن الشرع قد صرح بالوجه واليدين في غير ما[570] آية من الكتاب العزيز. وهذه الآيات قد توهم أن الجسمية هي له من الصفات التي فضل فيها الخالق المخلوق [...]. ولهذا صار كثير من أهل الإسلام إلى أن يعتقدوا في الخالق أنه جسم لا يشبه سائر الأجسام، وعلى هذا الحنابلة وكثير ممن تبعهم.	وذلك أن الشرع قد صرح بالوجه واليدين في غير ما[579] آية من الكتاب العزيز[580]. وهذه الآيات[581] قد توهم أن الجسمية هي له من الصفات التي فضل فيها الخالق المخلوق [...]. ولهذا صار كثير من أهل الإسلام إلى أن يعتقدوا في الخالق أنه جسم لا يشبه سائر[582] الأجسام، وعلى هذا الحنابلة وكثير ممن تبعهم.
	وهؤلاء أيضا ضلوا إذ[583] صرحوا بما ليس حقا في نفسه، وما يوهم أيضا التشابه بين الخالق والمخلوق. وإنما صرح الشرع بأشياء

[564] Dans la colonne de gauche nous barrons les phrases qui seront ensuite supprimées dans la version révisée. Dans la colonne de droite nous indiquons en rouge les additions par rapport à la version initiale. Nous ne signalons pas les écritures défectives de la yā', de la hamza et de la tā' marbūṭa, ainsi que l'inversion du féminin dans les verbes. De même, nous ne signalons pas les erreurs d'un manuscrit d'Ibn Taymiyya lorsqu'un autre les corrige. Quand nous citons Geoffroy, *À propos*, cit., nous nous référons à l'édition provisoire qu'il a donnée d'après Köprülü. Tout cela s'applique à chaque tableau qui suit.

[565] E, f. 39r, l. 11 - f. 39v, l. 3 ; Ibn Taymiyya, *Bayān*, cit., vol. 1, p. 236. Cf. également, Ibn Rušd, *al-Kašf*, cit., pp. 138-139 ; Q^1, pp. 170-171; Q^2, pp. 170-171. V, f. 62v, l. 27 – f. 63r, l. 16 suit la même version. Nous remercions le Prof. Andrea Tabarroni d'avoir vérifié nos lectures du manuscrit latin.

[566] SJ, p. 99, l. 1 – p. 100, l. 1 ; YA, p. 56, l. 20 – p. 58, l. 4; H, p. 40, l. 16 – p. 41, l. 11 ; Geoffroy, *À propos*, cit., pp. 886-887; Ibn Taymiyya, *Dar'*, cit., vol. 10, pp. 248-249, 259.

[567] E et un manuscrit d'Ibn Taymiyya: « تقول ».

[568] Ibn Taymiyya : « أو ».

[569] V : « et sit ad declarationem confirmationis eius in lege propinquior quam remotionis ».

[570] Omis par Ibn Taymiyya.

[573] Geoffroy: « تقول ».

[574] Ibn Taymiyya : « تعالى ».

[575] Ibn Taymiyya : « أو أنه » (*sic* !). Le fait que Geoffroy insère le point d'interrogation à la fin de la phrase, plutôt qu'ici, nous laisse supposer qu'il accepte implicitement la leçon d'Ibn Taymiyya.

[576] Une autre lecture possible qui ne changerait pas la signification de l'expression est « بادي الرأي ».

[577] Geoffroy oublie « عنها ». Selon nous, cette addition ne s'insère pas ici, comme nous allons l'expliquer.

[578] Geoffroy : « من أمر الشرع » ; Ibn Taymiyya : « من أمر هذه الصفة ».

[579] Omis par SJ, YA, H et Ibn Taymiyya.

[580] Ibn Taymiyya : « من كتابه ».

[581] SJ, YA, H : « الآية ».

[582] Omis par Ibn Taymiyya.

[583] YA et H: « اذا ».

توهمها لا يضر متوهمها ممن[584] كان من الناس لا يقدر أن يتصور موجودا ليس بجسم، ولا أيضا إذا سمع تلك الأشياء، خيف عليه أن يتطرق ذهنه إلى القول بالجسمية، وهذه هي حال جمهور الناس، لأن الذين يتطرق إلى ذهنهم[585] من ذلك إثبات الجسمية هم[586] قليل من الناس، وهؤلاء ففرضهم الوقوف على الدلائل التي توجب نفي الجسمية. وقد كان الواجب عندي في هذه الصفة قبل أن تصرح الفرق الضالة بإثباتها أن يجرى فيها على منهاج الشرع، ولا[587] يصرح فيها بنفي ولا إثبات […].	والواجب عندي في هذه الصفة أن يجرى فيها على منهاج الشرع، ولا[571] يصرح فيها بنفي ولا إثبات[572] […].
Si l'on dit: "Qu'est-ce que vous affirmez concernant l'attribut de la corporéité ? S'agit-il de l'un des attributs du Créateur – qu'Il soit loué ! – que la Loi a nié ouvertement, ou de l'un [de ceux] au sujet desquels [la Loi] est restée silencieuse ?".	Si l'on dit: "Qu'est-ce que vous affirmez concernant l'attribut de la corporéité ? S'agit-il de l'un des attributs du Créateur – qu'Il soit loué ! – que la Loi a nié ouvertement, ou de l'un [de ceux] au sujet desquels [la Loi] est restée silencieuse ? Et en vérité, [la Loi] n'a déclaré ouvertement ni la négation ni l'affirmation de [la corporéité], mais a déclaré ouvertement des choses qui, selon le point de vue immédiat, y conduisent".
Nous répondons : il ressort clairement d'après ~~la disposition de~~ la Loi qu'il s'agit de l'un des attributs au sujet desquels [la Loi] est restée silencieuse, ~~et que la Loi est plus proche de l'affirmer ouvertement que de le nier.~~ En effet la Loi a déclaré ouvertement le visage et les mains [de Dieu] dans plusieurs versets du Livre précieux. Ces versets suggèrent erronément que la corporéité est l'un des attributs par lequel le Créateur a surpassé en excellence la créature […]. C'est pourquoi nombre des gens de l'islam en sont venus à croire que le Créateur est un corps sans	Nous répondons : il ressort clairement d'après la Loi qu'il s'agit de l'un des attributs au sujet desquels [la Loi] est restée silencieuse. En effet la Loi a déclaré ouvertement le visage et les mains [de Dieu] dans plusieurs versets du Livre précieux. Ces versets suggèrent erronément que la corporéité est l'un des attributs par lequel le Créateur a surpassé en excellence la créature […]. C'est pourquoi nombre des gens de l'islam en sont venus à croire que le Créateur est un corps sans

[571] E et Ibn Taymiyya : « فلا ».
[572] V : « et oportunum apud me de ipso attributo est quod procederet secundum vias legis et non declararet de eo neque remotio neque confirmatio ».
[584] Notre émendation. SJ, YA et H : « لمن » ; Ibn Taymiyya : « فتوهمها من ».
[585] Ibn Taymiyya omet « إلى ذهنهم ».
[586] SJ, YA et H : « مع ».
[587] Geoffroy : « فلا ».

ressemblance avec les autres corps - telle est [la position] des Hanbalites et de nombreux autres qui les ont suivis.	ressemblance avec les autres corps - telle est [la position] des Hanbalites et de nombreux autres qui les ont suivis. Et ceux-là aussi se sont égarés en déclarant ouvertement ce qui n'est pas vrai en soi et qui, en outre, suggère erronément la ressemblance entre le Créateur et la créature. Or, la Loi n'a fait que déclarer ouvertement des choses qui suggèrent erronément cela[588], sans qu'elles nuisent à celui qui, faisant partie des gens qui ne sont pas capables de concevoir un existant qui n'est pas corporel, se la représente[589]. Et également il n'a pas à craindre que, lorsqu'il entend ces choses, son esprit en vienne à affirmer verbalement la corporéité. Tel est l'état de la majorité des gens, car ceux dont l'esprit en vient à l'affirmation de la corporéité constituent une minorité des gens : il incombe à ceux-là de considérer attentivement les preuves qui exigent la négation de la corporéité.
Selon moi, ce qu'il faut [faire] concernant cet attribut c'est suivre les méthodes de la Loi, et ne pas déclarer ouvertement ni la négation ni l'affirmation de [la corporéité].	Selon moi, ce qu'il fallait [faire] concernant cet attribut, avant que les sectes égarées ne l'aient affirmé ouvertement, c'était suivre les méthodes de la Loi, et ne pas déclarer ouvertement ni la négation ni l'affirmation de [la corporéité].

Dans la première version, Ibn Rušd affirme que la Loi est demeurée silencieuse au sujet de la corporéité divine et que le texte même de la Loi semble incliner davantage vers une affirmation explicite de cet attribut que vers sa négation, comme en témoignent les versets évoquant le visage et les mains de Dieu. Cela a conduit certains musulmans à croire que Dieu est corporel, parmi lesquels figurent en premier lieu les Hanbalites. L'auteur expose ensuite ce qui, à son avis, est la méthode qu'il faut suivre *actuellement*, laquelle consiste à se conformer à l'attitude de la Loi et à ne pas se prononcer ni en faveur ni contre la corporéité divine.

[588] C'est-à-dire la ressemblance entre Dieu et les créatures.
[589] C'est-à-dire la ressemblance.

Quant à la version révisée, selon l'interprétation qu'en propose Geoffroy, elle marquerait un volte-face spectaculaire. En réalité, une telle lecture n'est nullement obligatoire et repose sur une reconstitution partiellement fautive du texte révisé. Le nœud du problème réside essentiellement dans la proposition affirmative introduite par la coordination emphatique « *wa-inna-hu* » (*et en vérité*), laquelle n'entretien, à notre avis, aucun lien, ni sur le plan logique ni sur le plan grammatical, avec la question qui la précède.

Ibn Taymiyya a probablement cherché à remédier à cette difficulté en lisant « *aw inna-hu* »[590] (*ou que*), ce qui transforme la proposition de affirmative à interrogative. Cette hypothèse herméneutique semble d'ailleurs être partagée, au niveau sémantique, par Geoffroy lui-même qui insère, dans son édition provisoire du texte, un point d'interrogation à la fin de cette séquence. La traduction du passage serait alors la suivante :

> Si l'on dit: "Qu'est-ce que vous affirmez concernant l'attribut de la corporéité ? S'agit-il (a) de l'un des attributs du Créateur – qu'Il soit loué ! – que la Loi a nié ouvertement, ou (b) de l'un [de ceux] au sujet desquels [la Loi] est restée silencieuse, ou (c) [vous affirmez] que [la Loi] n'a pas déclaré ouvertement ni la négation ni l'affirmation de [la corporéité], mais a déclaré ouvertement des choses qui, selon le point de vue immédiat, y conduisent ?".

En acceptant la variante d'Ibn Taymiyya, la question présenterait donc trois alternatives. Mais, dans ce cas, la réponse d'Ibn Rušd perd tout sens, car, juste après avoir reconnu que la Loi est demeurée silencieuse à propos de la corporéité divine, il affirmerait, en patente contradiction, que, « *en effet* » (*wa-ḏalika an*), la Loi a explicitement mentionné le visage et les mains de Dieu dans plusieurs versets.

Une autre lecture est proposée par Ben Ahmed[591]. À son avis, la phrase introduite par « *wa-inna-hu* » est une nuance de la seconde position exprimée dans la question. Il n'y a donc pas de troisième position, contrairement à la lecture d'Ibn Taymiyya. Il reste cependant le même problème que nous venons d'évoquer, à savoir que la réponse d'Ibn Rušd est incohérente. Ben Ahmed essaie de le résoudre en soutenant que lorsque le philosophe affirme, dans sa réponse, que la Loi est demeurée silencieuse au sujet de la corporéité divine, il sous-entendrait également la nuance présente dans la question.

Selon nous, la solution se trouve ailleurs. Nous proposons de déplacer l'addition qui commence par « *wa-inna-hu* » de la question à la réponse, de sorte qu'elle remplace exactement la phrase supprimée dans la première version. Toute la séquence réacquit ainsi une cohérence logique et

[590] Selon l'éditeur du texte, le manuscrit porte « *aw anna-hu* », mais cette lecture est impossible.
[591] Nous avons discuté oralement de cette lecture au mois d'octobre 2025. Nous tenons à remercier le Prof. Ben Ahmed du temps qu'il a bien voulu nous consacrer.

grammaticale. Grammaticale, parce que « *wa-inna-hu* » introduit une nouvelle proposition déclarative attendue par le verbe « *naqūl* », et logique parce que, si la Loi est demeurée silencieuse au sujet de la corporéité divine, mais a déclaré certaines choses qui, à une première impression[592], semblent conduire à l'affirmation de cet attribut, on comprend alors pourquoi certains musulmans en sont venus à croire que Dieu est corporel[593]. La phrase selon laquelle la Loi est plus proche d'affirmer que de nier cet attribut n'est pas simplement supprimée, mais reformulée afin d'en lever toute ambiguïté. Le texte est donc le suivant :

Reconstruction de la première version	Reconstruction finale de la version révisée
فإن قيل: فما تقولون في صفة الجسمية؟ هل هي من الصفات التي صرح الشرع بنفيها عن الخالق سبحانه، أم هي من المسكوت عنها؟	فإن قيل: فما تقولون في صفة الجسمية؟ هل هي من الصفات التي صرح الشرع بنفيها عن الخالق سبحانه ، أم هي من المسكوت عنه؟
فنقول: إنه من البين من أمر الشرع أنها من الصفات المسكوت عنها ~~وهي إلى التصريح بإثباتها في الشرع أقرب منها إلى نفيها~~،	فنقول: إنه من البين من الشرع أنها من الصفات المسكوت عنها، وإنه لم يصرح بنفيها ولا إثباتها ولكن صرح بأمور تلزم في بادئ الرأي عنها.
وذلك أن الشرع قد صرح بالوجه واليدين في غير ما آية من الكتاب العزيز. وهذه الآيات قد توهم أن الجسمية هي له من الصفات التي فضل فيها الخالق المخلوق [...].	وذلك أن الشرع قد صرح بالوجه واليدين في غير ما آية من الكتاب العزيز. وهذه الآيات قد توهم أن الجسمية هي له من الصفات التي فضل فيها الخالق المخلوق [...].
Si l'on dit: "Qu'est-ce que vous affirmez concernant l'attribut de la corporéité ? S'agit-il de l'un des attributs du Créateur – qu'Il soit loué ! – que la Loi a nié ouvertement, ou de l'un [de ceux] au sujet desquels [la Loi] est restée silencieuse ?".	Si l'on dit: "Qu'est-ce que vous affirmez concernant l'attribut de la corporéité ? S'agit-il de l'un des attributs du Créateur – qu'Il soit loué ! – que la Loi a nié ouvertement, ou de l'un [de ceux] au sujet desquels [la Loi] est restée silencieuse ?".
Nous répondons : il ressort clairement d'après ~~la disposition de~~ la Loi qu'il s'agit de l'un des attributs au sujet desquels [la Loi] est restée silencieuse, ~~et que la Loi est plus proche de l'affirmer ouvertement que de le nier.~~	Nous répondons : il ressort clairement d'après la Loi qu'il s'agit de l'un des attributs au sujet desquels [la Loi] est restée silencieuse, et que [la Loi] n'a pas déclaré ouvertement ni la négation ni l'affirmation de [la corporéité], mais a déclaré ouvertement des choses qui, selon le point de vue immédiat, y conduisent.
En effet la Loi a déclaré ouvertement le visage et les mains [de Dieu] dans plusieurs versets du Livre	En effet la Loi a déclaré ouvertement le visage et les mains [de Dieu] dans plusieurs versets du Livre

[592] Sur le point de vue immédiat, cf. Averroès, *Commentaire moyen à la* Rhétorique, cit., vol. 2, p. 248 (2.23.19), et l'introduction et le commentaire de Aouad, ivi, vol. 1, pp. 10-20, 90-85, vol. 3, pp. 67-69.
[593] La présence de sections mal insérées a déjà été signalée par Di Donato, *Le* Kitāb al-Kašf, cit., pp. 112-128, pour le chapitre sur la démonstration de l'existence de Dieu.

précieux. Ces versets suggèrent erronément que la corporéité est l'un des attributs par lequel le Créateur a surpassé en excellence la créature […].	précieux. Ces versets suggèrent erronément que la corporéité est l'un des attributs par lequel le Créateur a surpassé en excellence la créature […].

Dans la première version, c'est la Loi qui tend à affirmer la corporéité divine ou, comme l'écrit Geoffroy, qui offre une justification à la croyance des anthropomorphistes[594]. Dans la seconde version, en revanche, l'ambiguïté ne dépend plus du texte de la Loi, mais du fait que ceux qui professent la corporéité divine n'en ont pas mené un examen approfondi et adéquat et n'ont pas compris l'intention du Législateur à l'égard de la masse.

Le même souci de clarté explique aussi la présence de la deuxième addition concernant la critique véhémente de la position hanbalite affirmant la corporéité divine[595]. Dans la première version, Ibn Rušd avait probablement été trop vague à leur égard, ne les évoquant qu'à titre d'exemple et sans expliciter leurs erreurs, à savoir l'affirmation d'une doctrine en soi fausse et la reconnaissance comme valide de la ressemblance que la Loi semble suggérer entre Dieu et Ses créatures. Lorsque, dans la version révisée, le philosophe mentionne que cette ressemblance ne nuit pas à la masse, il se réfère au fait qu'en réalité c'est précisément cette ressemblance qui permet à la masse de concevoir Dieu, et donc de reconnaître Son existence, sans pour autant aboutir à une affirmation *verbale* explicite de Sa corporéité[596]. Dès lors, considérer, comme le fait Geoffroy, que dans la première version Ibn Rušd fait preuve d'une attitude conciliante envers les anthropomorphistes[597] revient à l'accuser implicitement d'incohérence, car, selon le philosophe, la position explicitement anthropomorphe est toujours erronée, qu'elle soit soutenue par quelqu'un de la masse, par un dialecticien ou par un philosophe.

La troisième addition, quant à elle, est à mettre en relation avec un passage final où Ibn Tūmart est explicitement cité, raison pour laquelle il convient d'en différer l'analyse.

La discussion dans le *Kašf* se poursuit par l'exposé des trois raisons pour lesquelles il ne faut pas dire à la masse que Dieu est incorporel : la première, déjà vue, consiste dans le fait que la compréhension de cette notion n'est pas proche de la connaissance immédiate à la portée de la masse ; la deuxième concerne le fait que la masse ne reconnaît l'existence que de ce qui est imaginable ou perceptible ; la troisième est que la négation de la corporéité soulève beaucoup de

[594] Geoffroy, à *propos*, cit., p. 872.

[595] Cela se manifeste également à travers l'ajout de brèves phrases où Ibn Rušd souligne que la position correcte consiste à affirmer que Dieu n'a pas de corps.

[596] Comme Ibn Rušd l'explique par la suite, la masse ne reconnaît l'existence que de ce qui est imaginable (*mutaḫayyal*) et perceptible (*maḥsūs*), donc lui dévoiler que Dieu n'a pas de corps conduit inévitablement à ce qu'elle nie Son existence, faute de disposer d'un équivalent dans le monde visible. Si, en suivant la description offerte par les textes sacrés, on lui dit que Dieu est lumière, on respecte ses conditions de conception et d'assentiment, sans pour autant affirmer la corporéité divine : cf. Ibn Rušd, *al-Kašf*, cit., pp. 139, 142-145, 157-158 (N. pp. 58, 61-62, 76-77).

[597] Geoffroy, *À propos*, cit., p. 873.

doutes sur d'autres dogmes de la religion, comme la vision de Dieu, la direction divine, le mouvement de Dieu au jour de la résurrection et la descente de la révélation[598]. Après cela, il écrit :

Reconstruction de la première version d'après E et Ibn Taymiyya[599]	Reconstruction de la version révisée d'après SJ, YA, H, Geoffroy et Ibn Taymiyya[600]
فيجب أن لا يصرح للجمهور بما يؤول عندهم إلى إبطال هذه الظواهر، فإن تأثيرها في نفوس الجمهور إنما هو إذا حملت على ظاهرها، وأما إذا[601] أولت فإنما يؤول الأمر فيها إلى أحد أمرين: إما أن يسلط التأويل على هذه وأشباه هذه في الشريعة، فتتمزق[602] الشريعة كلها وتبطل الحكمة المقصودة منها، وإما أن يقال في هذه كلها إنها من المتشابهات.	فيجب أن لا يصرح للجمهور بما يؤول[605] عندهم إلى إبطال هذه الظواهر، فإن[606] تأثيرها في نفوس الجمهور إنما هو[607] إذا حملت على ظاهرها، وأما إذا أولت فإنه يؤول[608] الأمر فيها إلى أحد أمرين: إما أن يسلط التأويل على هذه أشباه[609] هذه في الشريعة، فتتمزق[610] الشريعة كلها وتبطل الحكمة المقصودة منها[611]، وإما أن يقال في هذه كلها إنها[612] من المتشابهات[613].
~~وهذا كله إبطال للشريعة ومحو لها من النفوس من غير أن يشعر الفاعل بذلك بعظيم ما جناه على الشريعة[603]،~~	فيعود الشرع كله من المتشابه،
مع أنك إذا اعتبرت الدلائل التي احتج بها المؤولون لهذه الأشياء، تجدها كلها غير برهانية بل الظواهر الشرعية أقنع منها، أعنى أن التصديق بها أكثر، وأنت تتبين ذلك من قولنا في البرهان الذي بنوا عليه نفي الجسمية وكذلك تتبين[604] ذلك في البرهان الذي بنوا عليه نفي الجهة على ما سنقوله بعد.	مع أنك إذا اعتبرت الدلائل التي احتج بها المؤولون لهذه الأشياء، تجدها كلها[614] غير برهانية بل الظواهر الشرعية أقنع منها، أعنى أن التصديق بها أكثر، وأنت تتبين[615] ذلك من قولنا[616] في البرهان الذي بنوا عليه نفي الجسمية وكذلك تتبين[617] ذلك في البرهان الذي بنوا عليه نفي الجهة على ما سنقوله بعد.

[598]Cf. Ibn Rušd, *al-Kašf*, cit., pp. 139-140 (N. pp. 57-59). On rappelle que, d'après Ibn Taymiyya, *Dar'*, cit., vol. 10, p. 261, à la fin de la première raison s'insère le passage où Ibn Rušd loue le Mahdī pour ne pas avoir suivi la démonstration aš'arite de l'existence de Dieu.

[599] E, f. 40v, l. 1-8; Ibn Taymiyya, *Bayān*, cit., vol. 1, pp. 240-241. Cf. aussi Ibn Rušd, *al-Kašf*, cit., p. 141; Q^1, p. 173; Q^2, p 173. V, f. 64r, l. 27 – f. 64v, l. 8, suit la même version.

[600] SJ, p. 102, l. 6-16; YA, p. 61, l. 2-18; H, p. 43, l. 7-18; Geoffroy, *À propos*, cit., p. 890; Ibn Taymiyya, *Dar'*, cit., vol. 10, p. 265.

[601] Ajouté en marge du texte dans E.

[602] E : « تمزق ».

[603] « ومحو لها من النفوس من غير أن يشعر الفاعل بذلك بعظيم ما جناه على الشريعة » se lit en marge du texte dans E. V : « Et istud totum est cassum in lege et dirutum ab animis absque eo quod extimaret actionem in ipso et magnificationem sue culpe in lege ».

[604] E : « تبين » ; Ibn Taymiyya : « يتبين ».

[605] SJ, YA et H : « يقول ».

[606] SJ, YA et H : « وان ».

[607] Ibn Taymiyya omet « إنما هو ».

[608] Ibn Taymiyya: « يعود ».

[609] SJ, YA et H : « اشبه ».

[610] SJ, YA et H : « فتمزق » ; Ibn Taymiyya : « فتموت ».

[611] Omis par Ibn Taymiyya.

[612] Omis par Ibn Taymiyya.

[613] SJ, YA : « المشابهات ».

[614] Ibn Taymiyya : « كلها تجدها ».

[615] SJ, YA : « تبين ».

[616] Ibn Taymiyya omet « من قولنا ».

[617] SJ : « ين »; YA : « تبين »; H : « تين ».

Il faut donc ne pas déclarer ouvertement à la masse ce qui, chez eux, conduit à l'invalidation de ces sens apparents[618]. En effet, l'influence de [ces sens apparents] sur les âmes de la masse ne se réalise que s'ils sont compris selon leur sens apparent. S'ils sont interprétés, alors la question à leur sujet se ramène à l'une des deux options [suivantes] : (a) soit on impose l'interprétation à ces [passages] et à [d'autres] semblables dans la *Šarī'a*, en déchirant ainsi la *Šarī'a* dans son intégralité et en invalidant la sapience qu'elle vise ; (b) soit on dit au sujet de tous ces [passages] qu'ils relèvent des versets ambigus.	Il faut donc ne pas déclarer ouvertement à la masse ce qui, chez eux, conduit à l'invalidation de ces sens apparents. En effet, l'influence de [ces sens apparents] sur les âmes de la masse ne se réalise que s'ils sont compris selon leur sens apparent. S'ils sont interprétés, alors la question à leur sujet se ramène à l'une des deux options [suivantes] : (a) soit on impose l'interprétation à ces [passages] et à [d'autres] semblables dans la *Šarī'a*, en déchirant ainsi la *Šarī'a* dans son intégralité et en invalidant la sapience qu'elle vise ; (b) soit on dit au sujet de tous ces [passages] qu'ils relèvent des versets ambigus.
~~Tout cela constitue une invalidation de la *Šarī'a* et son effacement des âmes, sans que celui qui accomplit cela se rende compte de la gravité du dommage qu'il a infligé à la *Šarī'a*.~~	Toute la Loi finit alors par relever des versets ambigus.
Pourtant, si tu considères les preuves sur lesquelles se sont appuyés ceux qui ont interprété ces choses, tu trouveras qu'elles sont toutes non démonstratives. Au contraire, les sens apparents de la Loi sont plus persuasifs que [ces preuves-là] – j'entends que la plupart [des gens] y assentent. Cela t'est clair à partir de notre discours sur la démonstration sur laquelle [les gens qui ont interprété] ont basé la négation de la corporéité. Et, de même, cela t'est clair [à partir de notre discours] sur la démonstration sur laquelle [les gens qui ont interprété] ont basé la négation de la direction [divine], comme nous allons l'exposer par la suite.	Pourtant, si tu considères les preuves sur lesquelles se sont appuyés ceux qui ont interprété ces choses, tu trouveras qu'elles sont toutes non démonstratives. Au contraire, les sens apparents de la Loi sont plus persuasifs que [ces preuves-là] – j'entends que la plupart [des gens] y assentent. Cela t'est clair à partir de notre discours sur la démonstration sur laquelle [les gens qui ont interprété] ont basé la négation de la corporéité. Et, de même, cela t'est clair [à partir de notre discours] sur la démonstration sur laquelle [les gens qui ont interprété] ont basé la négation de la direction [divine], comme nous allons l'exposer par la suite.

[618] La référence est à la vision, à la direction et au mouvement de Dieu, ainsi qu'à la descente de la révélation. Le sens apparent de la Loi affirme tout cela explicitement, donc il ne faut pas l'interpréter en présence de la masse.

Si l'homme qui fait partie de la masse n'est pas capable d'assentir au sens interprété du texte, ce sens interprété n'aura alors aucune force ni influence sur son esprit. Pire encore, si l'on ouvre la porte à l'interprétation de la Loi, on se trouvera face à deux possibilités : soit cette interprétation sera nécessairement étendue à tous les passages similaires à celui que l'on interprète, en détruisant ainsi l'approche stratifiée qui caractérise la Loi ; soit, pour limiter les dommages que l'interprétation peut causer, on dira que tous les passages similaires sont ambigus, alors que la masse, par elle-même, ne remarque aucune ambiguïté dans le texte. La première version du *Kašf* ajoute, à ce stade, que quelle que soit la voie choisie, elle ne peut que conduire à l'invalidation de la Loi et à son déracinement des âmes de la masse, sans que celui qui interprète ouvertement ne se rende compte du grand dommage qu'il inflige ainsi à la Loi. Cette phrase disparaît dans la version révisée et est remplacée par une formule plus neutre qui ne semble constituer la suite que de la deuxième possibilité mentionnée. Peut-être faut-il chercher la raison de cette réécriture dans le fait que la phrase initiale, bien qu'elle n'ait probablement pas été adressée à Ibn Tūmart mais plutôt aux Aš'arites - comme le laisse entendre la suite du texte et le fait qu'Ibn Rušd venait de critiquer leur démonstration de l'incorporéité divine -, pouvait être interprétée comme une accusation contre l'action du Mahdī. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si la première formulation s'accorde très mal avec la nouvelle perspective historique qu'Ibn Rušd évoquera un peu plus loin.

La discussion dans le *Kašf* se poursuit par trois sections[619]. Dans la première et la troisième, Ibn Rušd défend sa lecture selon laquelle la Loi n'a pas l'intention de déclarer ouvertement à la masse la négation de la corporéité divine, en remarquant qu'elle ne déclare pas non plus ouvertement à la masse ce qu'est l'âme, c'est-à-dire une entité également incorporelle. Dans la deuxième, en revanche, il expose les raisons pour lesquelles, selon lui, il faut dire à la masse que Dieu est lumière : (a) c'est l'attribut par lequel Dieu se décrit Lui-même dans le Coran et dans certaines traditions ; (b) cette image (*miṯāl*) convient particulièrement à Dieu, dans la mesure où elle réunit le fait que Dieu est perceptible (*maḥsūs*), tout en échappant à la vue et à l'imagination (*al-awhām*)[620], et qu'Il n'est pas un corps ; (c) puisque la lumière est la plus noble des choses sensibles, il est nécessaire que la masse se représente Dieu - le plus noble des existants - par elle ; (d) il y a une analogie entre l'état de l'existence de Dieu (*ḥāl wuǧūdi-hi*) lorsque les intelligences des savants bien-fondés dans

[619] Cf. Ibn Rušd, *al-Kašf*, cit., pp. 141-145 (N., pp. 60-62).

[620] Geoffroy, *À propos*, cit., p. 892 ; Ibn Rušd, *al-Kašf*, cit. p. 144 ; Q^1, p. 175 ; Q^2, p. 175, tous lisent la phrase comme suit : « هذا المثال هو شديد المناسبة للخالق سبحانه لأنه يجتمع فيه أنه محسوس تعجز الأبصار عن إدراكه وكذلك *الأفهام* مع أنه ليس بجسم » (nous soulignons). Cela est supporté par E, f. 41v, l. 1. Mais nous préférons accepter la variante « الأوهام » attestée par SJ, p. 104, l. 13 ; YA, p. 63, l. 23 ; H, p. 45, l. 5 ; Ibn Taymiyya, *Dar'*, cit., vol. 10, p. 269 ; Id., *Bayān*, cit., vol. 1, p. 245. À notre avis, le philosophe explique ici que les deux qualités nécessaires afin que la masse reconnaisse l'existence de Dieu ne conduisent pas à en faire un corps. Nous serions même tentés d'y entrevoir une distinction entre la "bonne imagination" de la masse (*mutaḫayyal*) et la "mauvaise imagination" de ceux qui croient que Dieu est effectivement un corps.

la science réfléchissent rationnellement sur Lui, et l'état des regards lorsqu'ils contemplent[621] le soleil, ou plutôt celui des yeux des chauves-souris ; (e) de même que Dieu est la cause des existants et de notre compréhension de ceux-ci, la lumière est la cause de l'existence des couleurs et de notre vision de celles-ci. Après avoir reconnu, en conclusion de la troisième section, que la connaissance de l'incorporéité divine a été cachée à la masse, on trouve dans la version révisée une longue addition par laquelle s'achève ce chapitre :

Reconstruction du texte arabe d'après SJ, YA, H, Geoffroy et Ibn Taymiyya[622]	Traduction française
فإن قيل: الإمام المهدي رضي الله عنه قد صرح بنفي الجسمية وكفر المثبتين[623] لها، فكيف قلتم أنتم إن الفاضل في الشرع أن لا يصرح فيها بإثبات[624] ولا بنفي؟	Si l'on dit : "L'Imām al-Mahdī – que Dieu soit satisfait de lui – a déjà déclaré ouvertement la négation de la corporéité [divine] et la mécréance de ceux qui l'affirment. Donc, comment [avez]-vous [pu] dire que le mérite de la Loi est que l'on n'y déclare ouvertement ni l'affirmation ni la négation de [la corporéité] ?".
قلنا: إن ما[625] حكيناه عن الشرع المنقول، فهو موجود فيه، أعني أنه لم يصرح فيه بأنه ليس بجسم لا في الكتاب ولا في السنة[626].	Nous répondons : ce que nous avons rapporté sur l'autorité de la Loi transmise est ce qui s'y trouve - j'entends que dans [la Loi transmise] il n'est pas déclaré ouvertement que [Dieu] n'est pas un corps, ni dans le Livre ni dans la *sunna*.
وأما ما حصله الإمام المهدي رضي الله عنه[627] من التصريح بذلك[628]، فهو الواجب بحسب زمانه. وذلك أن الناس لما اجترأوا على[629] الشرع وسألوا عما لم تسأل عنه الصحابة رضي الله عنهم، وهو هل هو جسم أو ليس بجسم؟ إذ هذا السؤال موجود في فطر الناس بالطبع، واشتهر هذا السؤال وفشا في الناس، وكان السبب فيه سؤال من دعي إلى الدخول في الإسلام من سائر الأمم الذين اعتادوا	Quant à ce que conclut l'Imām al-Mahdī – que Dieu soit satisfait de lui – concernant la déclaration ouverte de [l'incorporéité divine], il s'agit de ce qui était nécessaire en fonction de son époque (*al-wāğib bi-ḥasab zamāni-hi*). En effet, [cette déclaration ouverte d'Ibn Tūmart devint

[621] Il y a une subtilité du texte arabe que nous n'arrivons pas à rendre en français : Ibn Rušd utilise le même mot, *al-naẓar*, pour designer à la fois la réflexion rationnelle et le regard.
[622] SJ, p. 105, l. 11 – p. 106, l. 9; YA, p. 65, l. 4 – p. 66, l. 7 ; H, p. 45, l. 25 – p. 46, l. 19; Geoffroy, *À propos*, cit., pp. 893-894 ; Ibn Taymiyya, *Dar'*, cit., vol. 10, pp. 298-300.
[623] Geoffroy : « المثبت ».
[624] SJ, YA : « بايات ».
[625] SJ, YA, H, et Geoffroy: « انما ». Nous accueillons la correction de Ben Ahmed, *al-Faylasūf wa-l-Mahdī*, cit.
[626] Toute la section, du début jusqu'ici, est absente chez Ibn Taymiyya.
[627] Chez Ibn Taymiyya les eulogies d'Ibn Tūmart sont presque toujours supprimées.
[628] Ibn Taymiyya: « التصريح بنفي الجسمية ».
[629] Comme signale l'éditeur, le manuscrit d'Ibn Taymiyya porte la leçon erronée « عن ».

النظر، لم يكن بد لأهل الإسلام من الجواب في ذلك. فأجاب بعضهم في ذلك بجواب هو خطأ، وهو أنه جسم، وأجاب بعضهم بالجواب الصواب في ذلك، وهو أنه ليس بجسم. وكثر الإختلاف بينهم ووقع الشك والحيرة[630] وكفر بعضهم بعضا. ولما كانت خاصة الإمام المهدي رضي الله عنه، رفع الإختلاف بين الناس أتى[631] رضي الله عنه مقررا[632] نفي[633] الجسمية عنه سبحانه وكفر المثبت للجسمية. وهو شيء جرى من فعله رضي الله عنه في الشرع في وقته وبحسب الناس الذين وجد فيهم[634] مجرى التتميم[635] والتبيين[636]. والله يختص[637] بفضله وعلمه من يشاء.	nécessaire] quand les gens furent insolents à l'égard de la Loi et demandèrent de ce dont les Compagnons [du Prophète] – que Dieu soit satisfait d'eux – ne demandèrent pas: ''est-ce qu'Il est un corps ou non ?'', car cette question est naturellement présente dans les dispositions des gens. Cette question devint notoire et se diffusa parmi les gens, à cause de l'interrogation de ceux qui furent appelés à entrer dans l'islam depuis toutes les nations et qui étaient habitués à la réflexion [rationnelle]. Il fut [donc] nécessaire pour les gens de l'islam d'y répondre. Certains y répondirent avec une réponse erronée, à savoir qu'Il est un corps, et d'autres y répondirent avec la réponse correcte, à savoir qu'Il n'est pas un corps. Les divergences se multiplièrent entre eux, le doute et la perplexité surgirent et [les gens] s'accusèrent mutuellement d'être mécréants. Puisque la qualité distinctive (*ḫāṣṣat*) de l'Imām al-Mahdī – que Dieu soit satisfait de lui – est d'éliminer la divergence entre les gens, il vint – que Dieu soit satisfait de lui – établir la négation de la corporéité de [Dieu] – qu'Il soit exalté ! – et déclara la mécréance de celui qui affirmait la corporéité. Ce fut là un acte accompli par lui – que Dieu soit satisfait de lui – à l'intérieur de la Loi, pendant son époque et en fonction des gens parmi lesquels il s'est trouvé (*fī waqti-hi wa-bi-ḥasab al-nas allaḏīn wuǧida fī-him*), dans le cadre de l'accomplissement et de l'éclaircissement (*muǧrà al-tatmīm wa-l-tabyīn*)

[630] SJ : « الحرة » ; H : « عره ». L'éditeur d'Ibn Taymiyya signale lui aussi des difficultés de lecture de ce mot dans les manuscrits.
[631] SJ: « اىى ».
[632] YA et H : « مقدورا ».
[633] Aucun besoin d'introduire la préposition « لـ » comme le fait Geoffroy.
[634] Il faut corriger Geoffroy, qui porte « فيه ».
[635] SJ, YA et H : « التميم ».
[636] SJ, YA et H : « التبين ».
[637] Geoffroy : « يخص ».

	[de la Loi]. Dieu désigne avec Son faveur et Sa science qui Il veut.

Si Ibn Tūmart a affirmé ouvertement l'incorporéité divine, en agissant *en dérogation* à ce que la Loi suggère normalement, c'est parce qu'il a vécu à une époque où une opinion erronée, celle de la corporéité divine, s'était largement répandue parmi la masse, sous l'influence des « sectes égarées » mentionnées plus haut, et où le doute sur la véritable nature de Dieu s'était étendu au point de menacer l'ordre social de la communauté. Ayant été choisi par Dieu pour mettre fin à la divergence doctrinale et ainsi rétablir la vérité, l'action du Mahdī ne peut donc être considérée comme *contradictoire* avec la voie suggérée par la Loi. Au contraire, Ibn Rušd reconnaît qu'Ibn Tūmart l'a accomplie, en précisant ce qu'il faut faire lorsqu'une erreur se propage, c'est-à-dire en rendant explicite ce qui est implicite dans la Loi, et qu'il l'a clarifiée, en montrant que la Loi, en réalité, n'affirme nullement la corporéité divine. En ce sens, le Mahdī doit être considéré comme le rénovateur évoqué par le *ḥadīṯ*, qui a éliminé la confusion et l'erreur dans laquelle la communauté était tombée et l'a ramenée à la vérité.

Cela explique pourquoi Ibn Rušd, dans la version révisée du texte, a supprimé le passage où il affirmait que celui qui invalide le sens littéral de notions telles que la vision, la direction et le mouvement de Dieu, ainsi que la descente de la révélation, cause un grave dommage à la Loi. Il est probable que l'alternative était soit de supprimer ce passage, soit de le contextualiser, mais cette contextualisation a été reportée à la fin du chapitre.

Que cette explication d'Ibn Rušd implique une véritable oblitération de sa position précédente, comme le soutient Geoffroy[638], n'a rien d'évident. Le point controversé concerne plutôt la réussite effective de l'entreprise du Mahdī. Si l'on admet qu'Ibn Tūmart a mené à bien sa mission sotériologique – ce qui, au fond, est la seule position cohérente –, il faut alors se demander quel sens aurait aujourd'hui de continuer à suivre une voie qui n'était justifiée que par le contexte de son époque. En réalité, aucun. D'autant plus que les principaux adversaires d'Ibn Rušd à son époque, les Aš'arites, soutenaient eux aussi l'incorporéité divine. Le problème des jours du philosophe n'est plus la déclaration ouverte de la corporéité, mais, à l'inverse, la déclaration ouverte de son contraire, qui n'a peut-être plus raison d'être à ses yeux. On peut donc émettre l'hypothèse, bien qu'aucun fondement textuel explicite ne puisse la confirmer, qu'Ibn Rušd considère comme possible un retour à la voie tracée par la Loi. C'est sur cette base que nous n'interprétons pas la révision de la phrase « selon moi, ce qu'il fallait [faire] concernant cet attribut, avant que les sectes égarées ne l'aient déclaré ouvertement, c'était suivre les méthodes de la Loi »

[638] Geoffroy, *À propos*, cit., p. 875.

comme une forme de rétractation. À certains égards, il nous semble même que la démarche d'Ibn Tūmart n'est pas fondamentalement éloignée de l'attitude qui conduit Ibn Rušd à rédiger le *Faṣl al-maqāl* et le *Kašf* : comme les circonstances de son époque ont contraint le Mahdī à s'exprimer ouvertement sur des sujets dont la Loi n'entend pas informer la masse, de même les circonstances du temps d'Ibn Rušd l'ont obligé à débattre explicitement de l'interprétation de la Loi, alors que cela n'est permis que dans les livres démonstratifs inaccessibles à la masse[639].

Le point sur lequel le philosophe et le Mahdī divergent davantage est en réalité la représentation que la masse se fait de Dieu. À en juger par les écrits d'Ibn Tūmart qui nous sont parvenus, une telle représentation ne peut que conduire à l'anthropomorphisme, car Dieu ne peut être saisi par l'imagination. Selon Ibn Rušd, en revanche, il est nécessaire que la masse ait une certaine représentation de Dieu, laquelle ne peut que s'appuyer sur ce qu'elle expérimente et perçoit dans le monde visible, ce qui explique pourquoi la Loi semble suggérer une ressemblance entre le Créateur et la créature. Toutefois, cette représentation n'est ni corporelle - car elle serait alors fausse -, ni incorporelle - car la masse ne peut concevoir ce qu'est un existant non corporel, en l'absence d'équivalents dans le monde visible. La masse doit ainsi suivre, pour ainsi dire, une *voie moyenne* qui ne mènera jamais à une affirmation *verbale* explicite de la corporéité, et ne pourra donc jamais être accusée d'anthropomorphisme.

3.2.3.2) La section sur la direction divine.

Deux autres citations explicites d'Ibn Tūmart se trouvent dans la section consacrée à la direction (*ǧiha*) de Dieu, où Ibn Rušd s'oppose une fois de plus à l'enseignement explicite du Mahdī. Rappelons que ce dernier n'avait pas seulement nié, d'un point de vue rationnel, que Dieu puisse être limité par l'espace, mais avait également nié la possibilité de lire la tradition religieuse comme affirmant une acception anthropomorphique de cet attribut.

L'argumentation du philosophe est double. Il constate tout d'abord que tous les sens apparents de la Loi exigent l'affirmation de cet attribut, notamment du fait que « Dieu est dans le ciel » (*Allāh fī l-samā'*), point également partagé par les philosophes (*al-ḥukamā'*), et que cet énoncé constitue

[639] Cf. par exemple Ibn Rušd, *al-Kašf*, cit., pp. 152-153 (N. pp. 70-71), où, après avoir critiqué véhément al-Ġazālī, il écrit : « L'[attitude] correcte était de ne pas déclarer ouvertement la philosophie (*al-ḥikma*) à la masse. Or, une fois que [cette] déclaration a eu lieu (*wa-ammā wa-qad waqa'a*), alors l'[attitude] correcte est que la partie de la masse qui croit que la *Šarī'a* est contraire à la philosophie sache que [la *Šarī'a*] ne lui est pas contraire. De même, [il faut que] ceux qui, étant parmi ceux qui adhérent à la philosophie, croient que la philosophie est contraire à [la *Šarī'a*] sachent que [la philosophie] ne lui est pas contraire ». Il n'est probablement pas un hasard qu'une justification semblable à celle attribuée à Ibn Tūmart soit parfois également invoquée pour al-Ġazālī, même si le ton y est décidément moins tranché. Cf. Averroès, *Tahafot*, cit., p. 30 : « *wa-la'alla al-raǧul ma'ḏūr bi-ḥasab waqti-hi wa-makāni-hi* » ; p. 108 : « *wa-la'alla-hu iḍṭarra ilà ḏalika min aǧl zamāni-hi wa-makāni-hi* » (VdB, vol. 1, pp. 16, 63 ; C., pp. 97, 157 ; M. pp. 101, 156).

l'un des principes sur lesquels la Loi elle-même se fonde. En deuxième lieu, il s'efforce de déconstruire l'idée selon laquelle affirmer la direction divine reviendrait à affirmer la localisation (*al-makān*) et donc la corporéité divine. Cette tentative repose sur une distinction entre deux acceptions possibles du mot *ǧiha* :

- la première qui désigne les six surfaces (*suṭūḥ* ; singulier *saṭḥ*) qui enveloppent le corps lui-même : le bas, le haut, la droite, la gauche, l'avant et l'arrière ;
- la deuxième qui désigne les surfaces d'un autre corps qui enveloppent le corps doté des six directions.

Selon Ibn Rušd, c'est uniquement dans la deuxième acception que *ǧiha* et *saṭḥ* peuvent être équivalents à *makān*, c'est-à-dire au lieu où le corps existe. Ainsi, par exemple, les surfaces de l'aire enveloppent les hommes, c'est-à-dire qu'elles sont le lieu où les hommes existent. De même, les surfaces des sphères célestes sont le lieu où l'aire existe, et certaines sphères sont le lieu où d'autres sphères existent. En remontant ainsi de sphère en sphère, on finit par atteindre la sphère la plus externe qui, à son tour, ne peut pas être enveloppée par un corps, car cela entraînerait une régression à l'infini : sa surface, c'est-à-dire sa direction, ne peut donc pas être considérée comme un lieu. Dans une addition que l'on lit dans les manuscrits, le philosophe précise en effet que le fait d'appeler cette acception de *saṭḥ* ''*ǧiha*'' résulte d'une prédication selon homonymie (*bi-ištirāk al-ism*), « car la direction proprement dite est ce qui peut être un lieu pour un autre corps » (*li-anna al-ǧiha al-ḥaqīqiyya hiya allatī yumkinu an yakūna makān*^{an} *li-ǧism ʾāḫar*)[640]. Or, si, dans une perspective aristotélicienne qui nie l'existence du vide, on parvient à la démonstration de l'existence d'un existant « en cette direction » – où ''dans le ciel'' veut donc dire ''en haut'', ''au-delà de la sphère la plus externe'' –, on est contraint de reconnaître que cet existant, Dieu, n'est nullement corporel, ni dans le temps. Bien que l'attribution de la *ǧiha* à Dieu soit, à proprement parler, une imprécision linguistique et conceptuelle – mais pas une fausseté –, la Révélation a néanmoins affirmé explicitement cet attribut, car, s'agissant du plus noble des existants, elle ne pouvait L'associer qu'à la partie la plus noble de l'existant sensible, à savoir les cieux[641].

Suit à ce stade la confrontation avec la position du Mahdī :

[640] Cf. SJ, p. 108, l. 2-4 ; YA, p. 68, l. 6-9 ; H, p. 48, l. 1-2. Ibn Taymiyya, *Dar'*, cit., vol. 6, p. 215 ; Id., *Bayān*, cit., vol. 1, p. 160, ne rapporte pas ce passage.
[641] Sur tout cela, cf. Ibn Rušd, *al-Kašf*, cit., pp. 145-147 (N. pp. 62-64).

Reconstruction de la première version d'après E et Ibn Taymiyya[642]	Reconstruction de la version révisée d'après SJ, YA, H et Di Donato[643]
وهذا[644] كله يظهر على التمام للعلماء الراسخين في العلم.	وهذا كله يظهر على التمام للعلماء الراسخين في العلم.
	فإن قيل: هذا كله خلاف للإمام المهدي رضي الله عنه، فإنه نفى الجهة وكفر المثبت لها.
	قلنا: هذا صحيح، فإن أهل زمانه لما كانوا يثبتون الجهة الحقيقية التي يلزم عن من وجد فيها أن يكون جسما. وهذا القول الذي قلنا هو[647] نفي لهذه الجهة وذلك أنه إذا انتفى[648] أن يكون خارج العالم مكان ولا زمان، انتفت الجهة الحقيقية[649]. وهذا الذي قلنا إنما قصدنا[650] به الخواص وعلى الحقيقة ليس ينبغي أن يجعل أصلا من أصول الدين الذي ينبغي أن يصرح به.
فقد ظهر لك من هذا أن إثبات الجهة ~~واجب بالشرع والعقل~~،	فقد ظهر[651] لك من هذا أن إثبات الجهة التي تدل على سطح[652] ليس يمكن أن يحل فيه جسم ليس يعرض منه إثبات الجسمية لكن لا ينبغي أن يصرح بهذا[653] إلا للقليل[654] من الناس،
وأنه الذي جاء به الشرع وانبنى[645] عليه، وأن[646] إبطال هذه القاعدة إبطال للشرائع.	وأنه الذي جاء به الشرع وانبنى عليه، وأن إبطال هذه القاعدة إبطال للشرائع.
Et tout cela est parfaitement clair pour les savants bien-fondés dans la science.	Et tout cela est parfaitement clair pour les savants bien-fondés dans la science.
	Si l'on dit : "Tout cela s'oppose à l'Imām al-Mahdī – que Dieu soit satisfait de lui –, car il a nié la direction [divine] et a déclaré mécréant celui qui l'affirme".

[642] E, f. 43r, l. 1-3 ; Ibn Taymiyya, *Dar'*, cit., vol. 6, p. 216 ; Id. *Bayān*, cit. vol. 1, p. 162, 405. Cf. aussi Ibn Rušd, *al-Kašf*, cit., p. 147 ; Q^1, p. 178; Q^2, p. 178. V, f. 67v, l. 18-23 suit la même version, mais présente trois lectures évidemment erronées : « et istud totum apparebit *pro fede* sapientibus profundis in scientia. Sicque iam visum est ex hoc quod confirmatio positionis sit necessaria in lege et *quod intellectus sit quo venit lex* et constructa fuit super *ipsum* et quod destructio ipsius basis esset destructio legum » (nous soulignons).
[643] SJ, p. 109, l. 6-16 ; YA, p. 69, l. 18 – p. 70, l. 5; H, p. 49, l. 3-11 ; Di Donato, *Le* Kitāb al-Kašf, cit., p. 129, qui reconstruit le passage d'après Köprülü.
[644] Ibn Taymiyya dans le *Dar'* rapporte « فهذا ».
[645] La seconde citation de ce passage dans le *Bayān* d'Ibn Taymiyya rapporte « ابتنى ».
[646] Ibn Taymiyya : « فإن ».
[647] SJ, YA et H : « هي ».
[648] YA et H : « امغى ».
[649] SJ, YA : « الحقيقيته ».
[650] YA : « قضدنا ».
[651] SJ : « طهر ».
[652] YA et H : « سطع ».
[653] YA et H : « لهذا ».
[654] SJ : « يضوح لهذا الّا القليل » ; YA et H : « القليل ».

	Nous répondons : cela est vrai, car les gens de son temps (*ahl zamāni-hi*) avaient affirmé la direction proprement dite qui rend nécessaire que ce qui s'y trouve soit un corps[655]. Mais ce discours que nous avons mené [jusqu'ici] est la négation de cette [acception de] direction, car, dès lors qu'il est exclu qu'il existe un lieu ou un temps en dehors du monde, la direction proprement dite se trouve niée. Et ce que nous avons dit était adressé aux élites. En réalité, il ne convient pas d'[en] faire l'un des principes de la religion qu'il convient de déclarer ouvertement.
Et ainsi il t'est désormais clair que l'affirmation de la direction ~~est une nécessité d'après la Loi et d'après la raison,~~	Et ainsi il t'est désormais clair que l'affirmation de la direction qui indique une surface où ne peut pas résider un corps ne suggère pas l'affirmation de la corporéité [divine], mais il ne convient de déclarer ouvertement cela qu'à un petit nombre de gens,
Et que [cela] est ce que la Loi a apporté et sur quoi [la Loi] est bâtie, et que l'invalidation de ce principe équivaut à l'invalidation des Lois.	Et que [cela] est ce que la Loi a apporté et sur quoi [la Loi] est bâtie, et que l'invalidation de ce principe équivaut à l'invalidation des Lois.

Ici est à l'œuvre le même schéma relativisant qu'Ibn Rušd utilise dans la section consacrée à l'incorporéité. Si Ibn Tūmart a nié la direction divine, c'est parce que les gens de son temps, ne distinguant pas l'homonymie qui caractérise la prédication de cet attribut, prétendaient que Dieu était effectivement localisé dans le ciel, à l'instar de tout corps contenu dans un lieu. En d'autres termes, le Mahdī a de nouveau été contraint à redresser la vraie croyance, en agissant en dérogation à la Loi. Quant à la position d'Ibn Rušd, c'est le philosophe lui-même qui reconnaît que son interprétation rejette cette acception de la direction et ne conduit nullement à considérer Dieu comme un corps, tout en soulignant que celle-ci est destinée aux élites et qu'il ne faut pas l'exposer ouvertement.

[655] C'est probablement par inadvertance que dans sa traduction de ce passage Ben Ahmed introduit ici une négation qui n'existe pas dans le texte arabe et qui est en contradiction avec le discours d'Ibn Rušd. Cf. Ben Ahmed, *Ibn Rushd in the Hanbalī Tradition*, cit., p. 571 : « since the people of his times [Ibn Tūmart's time] confirm the true direction that does *not* imply that what exists in it must be a body » (nous soulignons).

Dans la version révisée, Ibn Rušd élimine et reformule, ensuite, la phrase selon laquelle l'affirmation de la direction « est une nécessité d'après la Loi et d'après la raison », afin de souligner la véritable signification non-corporelle de cet attribut et l'interdiction de la diffuser, après quoi le texte reste entièrement inchangé. Selon la lecture qu'en propose Di Donato, cette reformulation modifierait le sens des dernières lignes du passage : « l'affirmation conclusive que "la réfutation de ce principe est la réfutation des Lois'' assume, après la réécriture, un ton différent et nuancé car ce n'est plus la négation de la direction qui mine le fondement de la Loi […], mais le fait de dévoiler l'affirmation de ce principe […] au commun du peuple »[656]. Cette interprétation pose problème : ainsi compris, le texte donnerait à entendre que la Loi a apporté et se fonde sur l'affirmation d'une acception très spécifique et non-corporelle de la direction. Or, cela est vrai dans son sens le plus profond, celui que saisit l'élite, mais faux dans son sens apparent, dans la mesure où la Loi s'est limitée à affirmer *tout court* cet attribut. N'ayant pas voulu révéler à la masse que Dieu est incorporel, la Loi ne vise pas non plus à lui dévoiler que la direction attribuée à Dieu n'implique pas Sa corporéité. Cela ne signifie pas pour autant qu'elle suggère à la masse une conception corporelle de Dieu, car - comme Ibn Rušd le précisera quelques lignes plus loin - le doute relatif à une compréhension corporelle de la direction ne surgit pas spontanément dans l'esprit de la masse. En tout cas, il est clair que ni la négation du sens apparent de la direction ni l'explication à la masse de son sens profond ne sont, en général, permises par la Loi, à l'exception du cas du Mahdī. En conclusion, nous estimons que la révision du texte n'implique aucun changement doctrinal, mais constitue un éclaircissement rhétorique destiné à répondre au soupçon d'une concession implicite à une interprétation corporelle de la direction. Dans la substance, les deux versions coïncident.

Juste après le passage tumartien cité, Ibn Rušd souligne que la difficulté à expliquer cette notion non-corporelle de direction provient de l'absence d'équivalent dans le monde visible, ce qui constitue la même raison pour laquelle la Loi n'a pas proclamé ouvertement l'incorporéité divine. Il soutient ainsi que quand l'existence d'un jugement concernant l'invisible n'est pas connue par la plupart des gens dans le visible, alors la Loi soit retient la masse de rechercher cette connaissance, comme c'est le cas pour l'âme, soit elle impose un exemple tiré du visible, y compris lorsque cet exemple n'est pas de la même nature de ce que l'on cherche à faire comprendre, comme c'est le cas pour les états de la résurrection. Cela ne pose pas de problème en soi, dans la mesure où la masse ne perçoit pas le doute lié à l'anthropomorphisme qui conduit certains à nier la direction, d'autant plus si l'on ne lui déclare pas explicitement que Dieu est incorporel[657]. C'est à

[656] Di Donato, *Le* Kitāb al-Kašf, cit., p. 128.
[657] Ibn Rušd, *al-Kašf*, cit., p. 148 (N. p. 65).

ce stade qu'Ibn Rušd insère un dernier passage sur Ibn Tūmart, par lequel s'achève la discussion sur cet attribut :

Reconstruction de la première version d'après E et Ibn Taymiyya[658]	Reconstruction de la version révisée d'après SJ, YA, H[659]
فيجب أن يمتثل في هذا كله فعل[660] الشرع وأن لا[661] يتأول ما لم يصرح الشرع بتأويله.	فيجب أن يمتثل[662] في هذا كله فعل[663] الشرع وأن لا[664] يتأول ما لم يصرح الشرع بتأويله إلا أن يأتي[665] وقت تكون الشبهة الداخلة على الناس من إثبات الجهة، كما عرض ذلك للإمام[666] المهدي رضي الله عنه.
Dans tout cela il faut donc imiter l'action de la Loi et ne pas interpréter ce que la Loi n'a pas déclaré ouvertement qu'[il fallait] interpréter.	Dans tout cela il faut donc imiter l'action de la Loi et ne pas interpréter ce que la Loi n'a pas déclaré ouvertement qu'[il fallait] interpréter, à moins qu'il n'arrive un temps où le doute sur l'affirmation de la direction [divine] s'insinue parmi les gens, comme cela s'est passé aux [temps de] l'Imām al-Mahdī – que Dieu soit satisfait de lui.

Il ne s'agit que de l'énième témoignage de la réécriture visant à éliminer la divergence d'opinion entre Ibn Rušd et Ibn Tūmart. Le philosophe réaffirme, dans la version révisée, que lorsqu'une erreur s'est largement répandue au sein de la communauté, il est licite - voire obligatoire - d'agir en dérogation à ce que la Loi prescrit en temps normal, comme cela a été le cas à l'époque du Mahdī.

[658] E, f. 43r, l. 13; Ibn Taymiyya, *Dar'*, cit., vol. 6, p. 217 ; Id., *Bayān*, cit., vol. 1, p. 163, Cf. aussi Ibn Rušd, *al-Kašf*, cit., p. 147 ; Q^1, p. 179 ; Q^2, p. 179. V, f. 68r, l. 17-19 suit la même version: « et oporteret quod confirmaretur in hoc toto actio legis et quod non declararetur id/illud cuius non manifestavit lex declarationem ».
[659] SJ, p. 110, l. 11-13; YA, p. 71, l. 8-13; H, p. 50, l. 7-10. Di Donato, *Le* Kitāb al-Kašf, cit., ne signale pas cette addition.
[660] E : « امر ».
[661] E : « والا » ; Ibn Taymiyya : « ولا ».
[662] SJ, YA et H : « يمثل ».
[663] SJ, YA et H: « فعله ».
[664] SJ et YA : « والا ».
[665] SJ, YA et H : « ان ما امى ». Même si la signification globale de la phrase est très claire, il est difficile de trouver un sens à ce que l'on lit dans les manuscrits. Nous suivons donc l'émendation qui nous a été gentiment suggérée par Ben Ahmed.
[666] Notre émendation. SJ, YA et H : « الامام ».

3.3) Un égard d'ensemble : sens et valeur des citations théologiques d'Ibn Tūmart dans l'œuvre d'Ibn Rušd.

Les citations d'Ibn Tūmart que nous avons pu identifier dans l'œuvre d'Ibn Rušd nous conduisent aux conclusions suivantes :

1. À l'exception du prologue du *Šarḥ Urǧūza*, chaque fois qu'Ibn Rušd mentionne, explicitement ou implicitement, Ibn Tūmart, c'est dans le cadre d'une critique de certaines positions de l'école théologique aš'arite. Dans le *Šarḥ al-ʿAqīda*, l'interdiction relative à la masse d'interpréter les versets ambigus s'oppose à l'interprétation et à la diffusion des sens allégoriques du texte sacré pratiquées par les Aš'arites. Le concept est ensuite réaffirmé dans la conclusion du *Faṣl al-maqāl*, lorsque la doctrine théologique du Mahdī est définie comme une voie moyenne, au-dessous de la sédition des théologiens, et donc adaptée à la masse. Dans le passage du *Kašf* transmis uniquement par Ibn Taymiyya, la démonstration de l'existence et de la simplicité de Dieu est explicitement assimilée à un antidote par lequel Ibn Tūmart aurait mis fin à la maladie mortelle représentée par la voie aš'arite. Dans le *Tahāfut*, le jeu est plus subtil car la citation est implicite, mais Ibn Rušd tente de montrer au lecteur almohade averti que la position du Mahdī à propos des attributs divins et de la nature de la science divine diffère profondément de celle des Aš'arites. Enfin, mêmes les révisions du *Kašf* peuvent être comprises comme une tentative de dissocier Ibn Tūmart des Aš'arites, dans la mesure où ceux-ci ne se rendent pas compte que la négation explicite de la corporéité et de la direction opérées par Ibn Tūmart n'étaient qu'un remède circonstanciel, rendu nécessaire par la situation doctrinale de son époque.

2. La tentative d'Ibn Rušd de lire Ibn Tūmart dans une perspective anti-aš'arite le conduit parfois à des interprétations de sa pensée qui, d'après les informations dont on dispose, paraissent forcées. Cela est évident dans le passage du *Kašf* transmis uniquement par Ibn Taymiyya, où le philosophe omet certains aspects spécifiquement aš'arites de la démonstration tumartienne afin d'en souligner d'autres qui lui sont plus favorables. De même, l'idée selon laquelle la voie de la masse serait suffisante pour le salut et qu'Ibn Tūmart admettrait, comme al-Ġazālī, une distinction entre l'élite et la masse, ne se retrouve chez aucun autre auteur.

3. Ibn Rušd n'est pas le seul auteur à avoir conscience qu'Ibn Tūmart n'est pas aš'arite, ou du moins qu'il l'est d'une manière assez hétérodoxe. Le commentateur Abū Bakr en est un

autre précieux témoin. Il reste à comprendre comment les aš‘arites de l’époque almohade ont pu ignorer ou passer sous silence les critiques que leur adressait Ibn Tūmart.

4. Ibn Rušd s’inscrit pleinement dans le discours officiel et de propagande des Almohades, qui considère Ibn Tūmart comme le rénovateur de la religion après la période de décadence des Almoravides. Néanmoins, il sait aussi utiliser ce même discours pour relativiser certaines positions doctrinales du Mahdī et ainsi suggérer une autre voie à suivre.

5. L’intérêt qu’Ibn Rušd porte à l’utilisation d’Ibn Tūmart dans une optique anti-aš‘arite ne peut pas être historiquement limité à la seule période de jeunesse du philosophe, comme le montre le cas du *Tahāfut*.

Conclusion

Cette recherche avait pour objectif d'examiner le degré d'engagement doctrinal d'Ibn Rušd vis-à-vis de la doctrine théologique d'Ibn Tūmart. Plus précisément, il s'agissait d'identifier et d'analyser les citations, explicites et implicites, du Mahdī dans l'œuvre d'Ibn Rušd, afin d'en déterminer la portée argumentative et la valeur conceptuelle. L'attention s'est portée sur les conditions historiques de leur transmission, sur leur contexte d'apparition, ainsi que sur les usages philosophiques et théologiques auxquels elles ont été soumises.

L'analyse a permis de montrer qu'Ibn Tūmart ne peut être qualifié d'aš'arite qu'avec de fortes réserves. Sa critique de l'analogie concernant l'invisible sur la base du visible, ainsi que sa conception des attributs divins entatifs, ébranlent les fondements de la spéculation aš'arite classique. Cette divergence apparaît avec netteté dans le commentaire d'Abū Bakr, qui manifeste une conscience claire de l'écart entre certaines thèses d'Ibn Tūmart et la théologie aš'arite. À partir de là, il devient possible de comprendre comment Ibn Rušd a pu mobiliser ces éléments, ainsi que d'autres, afin de souligner non seulement la différence entre Ibn Tūmart et l'aš'arisme, mais aussi les ressources que la position du Mahdī offre pour s'en défaire.

Ce résultat a été rendu possible grâce à l'utilisation de matériaux en partie négligés dans la recherche antérieure, notamment l'extrait du commentaire d'Ibn Rušd à *al-'Aqīda* d'Ibn Tūmart, ainsi que le commentaire d'Abū Bakr à *A'azz mā yuṭlab*. L'exploitation conjointe de ces textes rend difficile de continuer à parler de l'aš'arisme d'Ibn Tūmart sans prendre en compte des thèses précises de sa doctrine, et non de simples catégories historiographiques.

La présente recherche a toutefois plusieurs limites qui doivent être rappelées. Tout d'abord, certains manuscrits — ceux de *A'azz mā yuṭlab*, ceux du *Muwattā'* attribués à Ibn Tūmart, ainsi que celui du commentaire d'Abū Bakr — n'ont été obtenus que quelques semaines avant le dépôt de cette thèse, ce qui n'a pas permis d'en tirer tout le bénéfice. D'autre part, la reconstruction du texte révisé du *Kašf* n'a pu être menée qu'à partir de la moitié des manuscrits arabes actuellement connus. Par ailleurs, certains domaines ont été volontairement laissés de côté, car ils nécessitent un traitement indépendant et doivent faire l'objet d'études ultérieures : la valeur et l'évolution du mahdisme d'Ibn Tūmart, l'aspect juridique de sa pensée, le mécénat philosophique des Almohades, ainsi que l'analyse exhaustive du commentaire d'Abū Bakr. Reste également ouverte la question de l'ancrage doctrinal de la pensée d'Ibn Tūmart : s'agit-il d'une élaboration strictement occidentale ? Y a-t-il des précédents orientaux ? Dans quelles configurations intellectuelles du XII^{ème} siècle cette théologie prend-elle sens ?

Ces questions constituent autant de perspectives de recherche. Si la présente étude a montré les difficultés à accepter l'identification totale d'Ibn Tūmart avec l'aš'arisme, il reste à déterminer le milieu théologique dans lequel sa doctrine s'inscrit, ainsi que les enjeux intellectuels que cette détermination implique. Un examen approfondi du commentaire d'Abū Bakr et des citations qu'il attribue au Mahdī pourrait permettre d'enrichir encore la compréhension de cette pensée. Enfin, la question de la réception d'Ibn Tūmart à l'époque almohade mérite d'être reprise : Ibn Rušd et Abū Bakr indiquent clairement que l'assimilation du Mahdī à l'aš'arisme n'allait pas de soi. Comprendre la manière dont cette figure a été lue, instrumentalisée et interprétée au sein même du mouvement qui s'en réclamait, constitue sans doute l'une des voies les plus fécondes pour poursuivre la recherche.

Appendice – Le schéma de *al-Kalām fī l-'ilm*

La science (*al-'ilm*) :

- Son excellence (*faḍl*) :

  1. Le Livre (*al-Kitāb*) : de nombreux versets parlent de l'excellence de la science.

  2. La signification (*al-ma'nà*) : la science est le fondement du salut de la perdition, en ce monde et dans l'au-delà.

  3. Aspect sensible (*ğihat al-ḥass*) : les arts dont Dieu a fait le soutien des âmes et des religions, et qui sont causes de bénéfices (construction, agriculture, couture, *etc*.).

- Ses voies (*ṭuruq*) :

  1. La sensation (*al-ḥass*), qui se divise en :

     1.1 Ce qui est connecté (*muttaṣil*) : les choses que l'on peut toucher et goûter.

     1.2 Ce qui est séparé (*munfaṣil*) : les sons, les individus, les couleurs.

     1.3 Ce que l'homme trouve en lui-même (*mā yağidu-hu al-insān fī nafsi-hi*) : la faim, la soif, la joie, *etc*.

  2. La raison (*al-'aql*) qui se divise en :

     2.1 Nécessaire (*wāğib*), qui se divise en :

        2.1.1 La délimitation des essences (*inḥṣār al-ḥaqā'iq*).

        2.1.2 La cohérence des essences (*iṭṭirād-hā*).

        2.1.3 La spécification des essences par leurs jugements (*iḫtiṣāṣ-hā bi-aḥkām-hā*).

     2.2 Possible (*ğā'iz*) :

        2.2.1 Pour nous (*fī haqqi-nā*) : ce qui oscille (*mutaraddid*) entre le nécessaire et l'impossible.

        2.2.2. Pour Dieu (*'inda Allāh*) : il n'y a que le nécessaire et l'impossible.

2.3 Impossible (*mustaḥīl*), qui se divise en :

2.3.1 Le renversement des essences (*qalb al-ḥaqā'iq*).

2.3.2 La destruction des essences (*naqḍ al-ḥaqā'iq*).

2.3.3 L'invalidation de la limite (*buṭlān al-ḥaṣr*).

3. La tradition (*al-sam'*), qui se divise en :

3.1 Le Livre.

3.2 La Sunna.

3.3 Le consensus (*al-iğmā'*).

- Ses divisions (*taqsīm*) :

1. Science de la religion (*al-'ilm bi-l-dīn*), qui se divise en :

1.1 Science de Dieu :

1.1.1 Science de ce qui est obligatoire à Son égard :

1.1.1.1 L'existence (*al-wuğūd*) → qui exige la négation de la ressemblance (*nafy al-tašbīh*), à savoir la limitation par le temps (*taqyīd bi-l-zamān*), le lieu (*bi-l-makān*) et le genre (*bi-l-ğins*) ou, d'après une autre formulation, le changement (*al-taġayyur*), l'extension spatiale (*al-taḥayyuz*), la composition (*al-ta'līf*).

1.1.1.2 L'unicité (*al-waḥdāniyya*) → qui exige la négation du partenaire (*nafy al-šarīk*), à savoir les rapports de connexion (*al-ittiṣāl*), de séparation (*al-infiṣāl*) et d'incarnation (*al-ḥulūl*).

1.1.1.3 La perfection (*al-kamāl*) → qui exige la négation des défauts (*nafy al-naqā'iṣ*), à savoir la négation de ce qui empêche d'agir (l'impuissance, l'ignorance, *etc*.), de saisir (la cécité, la surdité, *etc*.), de parler (le mutisme, *etc*.).

1.1.2 Science de ce qui est possible à son égard :

1.1.2.1 Faire exister le monde (*iyğād al-ʻālam*).

1.1.2.2 Anéantir le monde (*iʻdāmu-hu*) après l'avoir fait exister.

1.1.2.3 Récréer le monde (*iʻādatu-hu*) après l'avoir anéanti.

1.1.3 Science de ce qui est impossible à son égard :

1.1.3.1 La ressemblance.

1.1.3.2 Avoir un partenaire.

1.1.3.3 Avoir des défauts.

1.2. Science des Messagers :

1.2.1 Science de ce qu'il est nécessaire d'établir concernant les Messagers :

1.2.1.1 La véracité.

1.2.1.2 L'honnêteté.

1.2.1.3 Suivre la vérité dans leurs paroles et leurs actions.

1.2.2. Science de ce qu'il est nécessaire de nier concernant les Messagers :

1.2.2.1 Le mensonge.

1.2.2.2 La trahison.

1.2.2.3 Suivre le faux dans leurs paroles et leurs actions.

1.2.3 Science de qui est permis à leur égard :

1.2.3.1 Ce qui est permis à l'humanité en termes de bénéfices et dommages.

1.3 Science de ce que les Messagers ont porté :

1.3.1 La révélation :

1.3.1.1 Le commandement.

1.3.1.2 La prohibition.

1.3.1.3 L'information.

1.3.2 L’obligation :

1.3.2.1 La foi.

1.3.2.2 La crainte de Dieu.

1.3.2.3 La piété, qui est la prudence dans la religion.

1.3.3 La rétribution pour l’obligation :

1.3.3.1 Le jugement.

1.3.3.2 La récompense.

1.3.3.3 La punition.

2. La science du monde (*al-ʿilm bi-l-dunyā*), qui se divise en :

2.1 La science de ses bénéfices.

2.2 La science de ses dommages.

2.3 La science des moyens de subsistance.

3. La science de ce par quoi on parvient à la science de la religion et du monde (*al-ʿilm bi-mā yatawaṣṣalu bi-hi ilay-himā*), qui se divise en :

3.1 La langue.

3.2 L’*iʿrāb*.

3.3 Le calcul.

Bibliographie

Manuscrits[667]

- Academia das ciêcias de Lisboa, Lisbonne, Série Vermelha, MS n. 85.

- Bibliothèque Ahmed III, Palais Topkapı, Istanbul, MS n. 1860.

- Bibliothèque Apostolique Vaticane, Vatican, Ottoboni, MS latino 2060.

- Bibliothèque Dār al-kutub, Le Caire, Taymūriyya, MS Ḥikma 129.

- Bibliothèque de l'Université de Leiden, Leiden, MSS Or. 24 ; Or. 546.

- Bibliothèque du Salar Jung Museum, Hyderabad, Kalām wa-'aqā'id wa-munāẓira wa-ġayr-hā (Theology), MS n. 136/1.

- Bibliothèque Ibn Yusūf, Marrakech, MS n. 401.

- Bibliothèque Nationale de France, Paris, MSS Arabe 1451 ; Arabe 1873.

- Bibliothèque Nationale de Tunisie, Tunis, MSS n. 209 ; 4077 ; 9270 ; 9796.

- Bibliothèque Nationale du Royaume du Maroc, Rabat, MSS 840 *ǧīm* ; 1214 *qāf*.

- Bibliothèque Royale Ḥassaniyya, Rabat, MSS n. 1929 ; 2090 ; 2432 ; 3674 ; 3825 ; 4027 ; 12019.

- Bibliothèque Yusuf Ağa, Konya, MS n. 446.

- Fondation du Roi Abdul-Aziz Al Saoud, Casablanca, MSS. n. 459/1; 961.

- Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, MSS n. 632 D ; 884 D.

[667] Seuls les manuscrits effectivement consultés sont signalés.

Sources

- ʻAbd al-Wāḥid ibn ʻAlī al-Tamīmī al-Marrākušī

- ʻAbdo-ʻl-Wáhid al-Marrékoshí, *The History of the Almohades, preceded by a sketch of the history of Spain, from the times of the conquest till the reign of Yúsof Ibn-Téshufín, and of the history of the Almoravides*, edited […] by R. Dozy, second edition revised and corrected, Brill, Leyden 1881[2] (1847[1]).

- Abd el-Wâh'id Merrâkechi, *Histoire des Almohades*, traduite et annotée par E. Fagnan, Adolphe Jourdan, Alger 1893.

- Abū Muḥammad ʻAbd al-Wāḥīd al-Marrākušī, *Kitāb al-Muʻŷib fī taljīṣ ajbār al-Magrib (Lo admirable en el resumen de las noticias del Magrib)*, Ambrosio Huici Miranda (trad.), Editora Marroquí, Tetuán 1955.

- Abū Bakr (anonyme)

- Abū Bakr Ibn Maymūn al-ʻAbdarī, *Šarḥ kitāb al-ʻilm*, dirāsa wa-taḥqīq Muḥammad ʻAbd al-Salām al-Mahmāh, Sulaykī iḫwān, Ṭanğa 2006-2008, 2 vols.

- Abū Hayyān

- Abū Hayyān, *al-Irtišāf al-ḍarb min lisān al-ʻarab*, taḥqīq wa-šarḥ wa-dirāsa Rağab Uṯmān Muḥammad, murāğaʻa Ramaḍān ʻAbd al-Tawāb, Maktabat al-ẖānğī, al-Qāhira 1998, 5 vols.

- Abū l-Rabīʻ Sulaymān

- *Dīwān al-Amīr Abī l-Rabīʻ Sulaymān ibn ʻAbd Allāh al-muwaḥḥid*, taḥqīq Muḥammad Ibn Tāwīt al-Ṭanğī, Muḥammad Ibn al-ʻAbbās al-Qabbāğ, Saʻīd Aʻrāb, Muḥammad Ibn Tāwīt al-Tiṭwānī, Ğāmiʻat Muḥammad al-Ḫāmis, s.l. [Rabat], s.d. [1966/7].

- al-ʻAbdarī, Abū ʻAbd Allāh

- al-ʻAbdarī, *Riḥlat al-ʻAbdarī*, ḥaqqaqa-hā wa-qaddama la-hā ʻAlī Ibrāhīm Kurdī, qaddama la-hā Šākir al-Faḥḥām, Dār saʻad al-dīn, Dimašq 2005[2] (1999[1]).

- al-ʻAsqalānī

- al-ʻAsqalānī, *Tabṣīr al-muntabih bi-taḥrīr al-muštabah*, taḥqīq Muḥammad ʻAlī an-Nağğār, murāğaʻa ʻAlī Muḥammad al-Bağāwī, al-Maktaba al-ʻilmiyya, Bayrūt s.d. [1964-1967], 4 vols.

- al-Aš‘arī

- al-Aš‘arī, *Kitab al-Luma‘*, in Id., *The Theology of al-Ash‘arī*, Richard J. McCarthy (éd. et trad.), Imprimerie Catholique, Beyrouth 1953.

- al-Bāqillānī

- al-Bāqillānī, *Kitāb al-tamhīd*, ‘uniya bi-taṣḥīḥi-hi wa-našri-hi al-Ab Ritšard Yūsuf Makārṯī al-Yasū‘ī (Richard McCarthy), al-Maktaba al-šarqiyya, Bayrūt 1957.

- al-Bayḏaq

- al-Bayḏaq, *Tārīḫ al-Muwaḥḥidīn*, in *Documents inédits d’histoire almohade. Fragments manuscrits du “Legajo” 1919 du fond arabe de l’Escurial*, publiés et traduits avec une introduction et des notes par E. Lévi-Provençal, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris 1928, pp. 50-145 (arabe), pp. 75-224 (français).

- al-Bayhaqī

- al-Bayhaqī, *Šu‘āb al-īmān*, taḥqīq Abū Hāğir Muḥammad al-Sa‘īd ibn Basyūnī Zaġlūl, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Bayrūt 2000, 9 vols.

- al-Bazzār

- al-Bazzār, *al-Baḥr al-zaḫār al-ma‘rūf bi-Musnad al-Bazzār*, taḥqīq ‘Ādil ibn Sa‘ad, rāğa‘a-hu wa-qara’a-hu wa-qaddama la-hu Badr ibn ‘Abd Allāh al-Badr, Maktabat al-‘ulūm wa-l-ḥikam, al-Madīna al-munawwara 2005, 18 vols.

- al-Ḏahabī

- al-Ḏahabī, *Siyar a‘lām al-nubalā’*, ḥaqqaqa-hu wa-ḫarrağa aḥādīṯ-hu wa-‘allaqa ‘alay-hi Šu‘ayb al-Arna’ūṭ, Mu’assasat al-Risāla, Bayrūt 1996, 25 vols.

- al-Ḏahabī, *Tāriḫ al-islām wa-wafayāt al-mašāhīr wa-l-a‘lām*, ḥaqqaqa-hu wa-ḍabaṭa naṣṣa-hu wa ‘allaqa ‘alay-hi ‘Awwād Ma‘rūf, Dār al-ġarb al-islāmī, Bayrūt 2003, 17 vols.

- al-Ḏahabī, *al-Mustamliḥ min kitāb al-Takmila*, ḥaqqaqa-hu wa-ḍabaṭa naṣṣa-hu wa-‘allaqa ‘alay-hi Bašār ‘Awwād Ma‘rūf, Dār al-ġarb al-islāmī, Tūnis 2008

- al-Ḍarīr

- al-Ḍarīr, *al-Tanbīh wa-l-Iršād fī ‘ilm al-i‘tiqād*, taqdīm wa-taḥqīq Samīr Qūbay‘, Muḥammad al-‘Amrānī, Nūr al-Dīn Šu‘aybī, Manšūrāt Wizārat al-awqāf wa-l-šu’ūn al-islāmiyya, al-Ribāṭ 2014.

- al-Dāwūdī

- al-Dāwūdī, *Ṭabaqāt al-mufassirīn*, rāğa‘a nusḫa wa-ḍabaṭa a‘lām-hā lağna min al-‘ulamā’ bi-išrāf al-nāšir, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Bayrūt 1983, 2 vols.

- al-Fayrūz’ābādī

- al-Fayrūz’ābādī, *al-Bulġa fī tarāğim a’imma al-naḥw wa-l-luġa*, taḥqīq Muḥammad al-Miṣrī, ṭab‘a munaqqaḥa wa-muwassa‘a, Dār Sa‘id al-Dīn, Dimašq 2000.

- al-Ǧawrā’ī

- *L’ash‘arisme à Fès, des Almohades aux Mérinides (VIIe/XIIIe siècle). La profession de foi d’Abû ‘Imrân al-Jawrâ’î*, édition, traduction et commentaire par I. Amharar, Centre Jacques-Berque, Rabat 2022.

- Amharar I., *Encore sur Abū ‘Imrān al-Ǧawrā’ī et sa profession de foi (‘*aqīda*). Nouvelle piste et découverte d’un passage inédit*, in ‘‘Mélanges - Institut dominicain d’études orientales au Caire’’, vol. 37 (2022), pp. 163-176.

- al-Ġazālī

- al-Ġazālī, *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*, Aḥmad Ibrāhīm al-Marāwī *et alii* (éds.), Laǧnat našr al-ṯaqāfa al-islāmiyya, Al-Qāhirah 1937-1939, 16 parties en 4 volumes.

- Chelhot V., *« al-Qisṭās al-mustaqīm » et la connaissance rationnelle chez Ġazālī*, in “Bulletin d’études orientales”, 1955-1957, vol. 15 (1955-1957), pp. 7-98.

- al-Ġazālī, *Mīzān al-‘amal*, ḥaqqaqa-hu wa-qaddama la-hu Sulaymān Dunya, Dār al-Ma‘ārif bi-Miṣr, al-Qāhira 1964.

- al-Ghazālī, *Il ravvivamento delle scienze religiose* (Iḥyā’ ‘ulūm ad-dīn), in L. Veccia Vaglieri e R. Rubinacci (a cura di), “Scritti scelti”, UTET, Torino 1970, pp. 141-560.

- al-Ġazālī, *al-Qisṭās al-mustaqīm*, qaddama la-hu wa-ḏayyala-hu a‘āda taḥqīqa-hu Victor Chelhot, ṭab‘a ṯāniyya munaqqaḥa, Dār al-Mašriq, Bayrūt 1983[2].

- al-Ġazālī, *Ǧawāhir al-Qur’ān*, taḥqīq Muḥammad Rašīd Riḍà al-Qabbānī, Dār ‘iḥyā al-‘ulūm, Bayrūt 1986.

- al-Ġazālī, *al-Mustaṣfà min ‘ilm al-uṣūl*, taḥqīq wa-ta‘līq Muḥammad Sulaymān al-Ašqar, Mu’assasat al-Risāla, Bayrūt 1997, 2 vols.

- Al-Ghazālī, *The Incoherence of the Philosophers*, a parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated by Michael E. Marmura, Brigham Young University Press, Provo 2000[2] (1997[1]).

- al-Gazālī, *La bilancia dell'azione*, in M. Campanini (a cura di), "La bilancia dell'azione e altri scritti", UTET, Torino 2005, pp. 97-274.

- al-Ġazālī, *La retta bilancia*, in M. Campanini (a cura di), "La bilancia dell'azione e altri scritti", UTET, Torino 2005, pp. 275-350.

- *Al-Ghazālī's Moderation in Belief. al-Iqtiṣād fī al-i'tiqād*, Translated, With an Interpretive Essay and Notes by A. M. Yaqub, The University of Chicago Press, Chicago and London 2013.

- al-Ghazâlî, *Le perle del Corano*, a cura di M. Campanini, testo arabo a fronte, BUR Rizzoli, Milano 2016.

- al-Ġazālī, *al-Iqtiṣād fī l-i'tiqād*, 'uniya bi-hi Anas Muḥammad 'Adnān al-Šarafāwī, Dār al-Minhāğ, Ğidda 2019[2].

- al-Ǧuwaynī

- al-Juwaynī, *El-Irchad*, édité et traduit par J.-D. Luciani, E. Leroux, Paris 1938.

- al-Ǧuwaynī, *Kitāb al-Iršād ilà qawāṭi' al-adilla fī uṣūl al-i'tiqā*d, ḥaqaqa-hu wa-'allaqa 'alay-hi wa-qaddama la-hu wa-fahrasa-hu Muḥammad Yusūf Mūsà wa-'Alī 'Abd al-Mun'im 'Abd al-Ḥamīd, Ğamā'at al-Azhar, al-Qāhira 1950.

- *Das Dogmas des Imâm al-Ḥaramain al-Djuwainî und sein Werk al-'Aqîdat an-Niẓâmîya*, von H. Klopfer, Al-Arab Salaheddine Boustany - Otto Harrassowitz, Kairo – Wiesbaden, s.d. (1958).

- al-Ǧuwaynī, *al-Šāmil fī uṣūl al-dīn*, ḥaqqaqa-hu wa-qaddama la-hu 'Alī Sāmī al-Naššār, Fayṣal Budayr 'Awn, Suhayr Muḥammad Muṯtār, Manša'āt al-Ma'ārif, al-Iskandariyya 1969.

- al-Ǧuwaynī, *al-'Aqīda al-niẓāmiyya fī l-arkān al-islāmiyya*, taḥqīq wa-ta'līq Muḥammad Zāhid al-Kawṯarī, al-Maktaba al-azhariyya li-l-turāṯ, al-Qāhira 1992 (1948[1]).

- al-Juwaynī, *A Guide to Conclusive Proofs for the Principles of Belief. Kitāb al-Iršād ilā qawāṭi' al-adilla fī uṣūl al-i'tiqād*, translated by P.E. Walker, reviewed by M.S. Eissa, Garnet, Reading 2000.

- al-Ḥumaydī

- al-Ḥumaydī, *Ǧaḏwat al-muqtabis fī tā'riḫ 'ulamā' al-Andalus*, ḥaqqaqa-hu wa-'allaqa 'alay-hi Bašār 'Awwād Ma'rūf wa- Muḥammad Bašār 'Awwād, Dār al-ġarb al-islāmī, Tūnis 2008.

- al-Ilbīrī, Abū Ishāq

- *Un alfaquí español. Abū Ishāq de Elvira. Texto árabe de su «Dīwān», según el Ms. Escur. 404*, publicado por primera vez, con introducción, análisis, notas e índices, por Emilio García Gómez, Escuela de Estudios Árabes de Madrid y Granada, Madrid-Granada 1944.

- *Dīwān Abī Isḥāq al-Ilbīrī al-Andalusī*, ḥaqqaqa-hu wa-šaraḥa-hu wa-istadraka fā'ita-hu Muḥammad Riḍwān al-Dāyah, Dār al-fikr al-mu'āṣir – Dār al-fikr, Bayrūt-Dimašq 1991.

- al-Maqqarī

- al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭībb min ġuṣn al-Andalus al-raṭīb*, ḥaqqaqa-hu Iḥsān 'Abbās, Dār al-Ṣādir, Bayrūt 1968, 8 vols.

- al-Mattīǧī

- Abū 'Alī al-Mattīǧī, *Dalā'il al-qibla*, dirāsa wa-taḥqīq Naṣīra 'Azrūdī, Nūr Ḥawrān, Dimašq 2021.

- al-Nubāhī

- al-Nubāhī, *Tārīḫ quḍat al-Andalus*, taḥqīq Laǧnat 'iḥyā al-turāṯ al-'arabī, Dār al-ifāq al-ǧadīda, Bayrūt 1983[5].

- al-Qāḍī 'Iyaḍ

- al-Qāḍī 'Iyaḍ, *al-Ġunya. Fihrast šuyūḫ al-Qāḍī 'Iyaḍ*, taḥqīq Māhir Zuhayr Ǧarār, Dār al-ġarb al-islāmī, Bayrūt 1982.

- al-Qāḍī 'Iyaḍ, *Tartīb al-madārik wa-taqrīb al-masālik li-ma'rifat a'lām maḏhab Mālik*, tahqiq Muḥammad ibn Sa'īd Aḥmad A'rāb, Wizārat al-awqāf wa-l-šu'ūn al-islāmiyya, al-Ribāṭ 1983, vol. 8.

- al-Qifṭī, Ǧamāl al-Dīn

- Ǧamāl al-Dīn al-Qifṭī, *Inbāh al-ruwā 'alà anbāh al-nuḥāh*, taḥqīq Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Dār al-fikr al-'arabī – Mu'assasat al-kutub al-ṯaqāfiyya, al-Qāhira – Bayrūt 1986, 4 vols.

- al-Ṣafadī

- al-Ṣafadī, *al-Wāfī bi ‘l-wafyāt*, taḥqīq wa-i‘tinā’ Aḥmad al-Arnā’uṭ wa-Turkī Muṣṭafà, Dār Iḥyā’ al-turāṯ al-‘arabī, Bayrūt 2000, 29 vols.

- al-Salafī

- al-Salafī, *Mu‘ğam al-safar*, taḥqīq ‘Abd Allāh ‘Umar al-Bārūdī, Dār al-Fikr, Bayrūt 1993.

- al-Salāliğī

- *al-‘Aqīda al-Burhāniyya wa-l-fuṣūl al-īmāniyya li-l-Imām Abī ‘Amr ‘Uṯmān al-Salāliğī ma‘a Šarḥ al-‘Aqīda al-Burhāniyya li-l-Imām Abī ‘Uṯmān Sa‘īd ibn Muḥammad ibn Muḥammad al-‘Aqbārī*, taḥqīq Nizār Ḥammādī, Mu’assasat al-Ma‘ārif, Bayrūt 2008.

- al-Suyūṭī

- al-Suyūṭī, *Buġyat al-wu‘āh fī ṭabaqāt al-luġawiyīn wa-l-nuḥā*, taḥqīq Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Dār al-fikr, s.l, 1979[2], 2 vols.

- al-Suyūṭī, *al-Muzhir fī ‘ulūm al-luġa wa-anwā‘-hā*, ḍabaṭa-hu wa-ṣaḥḥaḥa-hu wa-waḍa‘a ḥawāšī-hi Fu’ād ‘Alī Manṣūr, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Bayrūt 1998, 2 vols.

- al-Tādilī

- Ibn al-Zayyât al-Tâdilî, *Regard sur le temps des soufis. Vie des saints du sud marocain des V[e], VI[e], VII[e] siècle de l’hégire*, texte arabe établi, annoté et présenté par Ahmed Toufiq, traduction de l’arabe par Maurice de Fenoyl, EDDIF-UNESCO, Casablanca-Paris 1995.

- al-Tādilī, *al-Tašawwuf ilà riğāl al-tašawwuf wa-aḫbār Abī al-‘Abbās al-Sabtī*, taḥqīq Aḥmad al-Tawfīq, al-Manšūrāt kulliyyat al-adāb bi-l-Ribāṭ, al-Ribāṭ 1997[2].

- al-Wanšarīsī

- al-Wanšarīsī, *al-Mi‘yār al-mu‘rib wa-l-ğāmi‘ al-muġrib ‘an fatāwī ahl Ifrīqiyya wa-l-Andalus wa-l-Maġrib*, bi-išrāf Muḥammad Ḥağī, Wizārat al-awqāf wa-l-šu’ūn al-islāmiyya li-l-Mamlaka al-maġribiyya-Dār al-ġarb al-islāmī, al-Ribāṭ-Bayrūt 1981, 13 vols.

- al-Zarkašī

- al-Zarkašī, *Tāriḫ al-dawlatayn al-muwaḥḥidiyya wa-l-ḥafṣiyya*, taḥqiq wa-ta‘līq Muḥammad Māḍūr, al-Maktaba al-‘atīqa, Tūnis 1966[2].

- Anonyme

- *al-Muqtabas min kitāb al-ansāb fī ma'rifat al-aṣḥāb* in *Documents inédits d'histoire almohade. Fragments manuscrits du "Legajo" 1919 du fond arabe de l'Escurial*, publiés et traduits avec une introduction et des notes par E. Lévi-Provençal, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris 1928, pp. 18-49 (arabe), pp. 25-74 (français).

- *Kitāb al-Istibṣār fī 'aǧā'ib al-amṣār : waṣf Makka wa-l-Madīna, wa-Miṣr, wa-bilād al-Maġrib*, našr wa-ta'līq Sa'd Zaġlūl 'Abd al-Ḥamīd, Dār al-našr al-maġribiyya, al-Dār al-Bayḍā' 1985.

- Ḥāǧī Ḫalīfa

- Muṣṭafa ibn 'Abd Allāh (known as Kâtip Çelebi and Ḥājjī Khalīfa), *Kašf al-ẓunūn 'an asāmī al-kutub wa al-funūn (The Removal of Doubt from the Names of Books and Sciences)*, critical edition by Ekmeleddin İhsanoğlu and Bashar Awad Marouf, Al-Furqān Islamic Heritage Foundation, London 2021, 10 vols.

- Ibn 'Abd al-Malik al-Anṣārī al-Marrākušī

- Ibn 'Abd al-Malik, *al-Ḏayl wa-l-takmila li-kitābanī al-Mawṣūl wa-l-Ṣila*, ḥaqqaqa-hu wa-'allaqa 'alay-hi Iḥsān 'Abbās, Muḥammad Ibn Šarīfa et Baššār 'Awwād Ma'rūf, Dār al-ġarb al-islāmī, Tūnis 2012, 6 vols

- Ibn Abī Zar'

- Ibn Abi Zar', *Rawd al-Qirtas*, traducido y anotado por Ambrosio Huici Miranda, Anubar, Valencia 1964, 2 vols.

- Ibn Abī Zar', *al-Anīs al-muṭrib bi-rawḍ al-qirṭās fī aḫbār mulūk al-Maġrib wa-tārīḫ madīnat Fās*, s.é., Dār al-Manṣūr, al-Ribāt 1972.

- Ibn al-Abbār

- Ibn al-Abbār, *Kitāb al-Ḥulla al-siyarā'*, ḥaqqaqa-hu wa-'allaqa ḥawāšī-hu Ḥusayn Mu'nis, Dār al-Ma'ārif, al-Qāhira 1975[2] (1963[1]), 2 vols.

- Ibn al-Abbār, *al-Takmila li-kitāb al-Ṣila*, ḥaqqaqa-hu wa-ḍabaṭa naṣṣa-hu wa-'allaqa 'alay-hi Baššār 'Awwād Ma'rūf, Dār al-ġarb al-islāmī, Tūnis 2011, 4 vols.

- Ibn al-Abbār, *al-Mu'ǧam fī aṣḥāb al-Qāḍī al-Imām Abī 'Alī al-Ṣadafī*, ḥaqqaqahu wa-ḍabbaṭa naṣṣa-hu wa-'allaqa 'alay-hi Bašār 'Awād Ma'rūf, Dār al-ġarb al-islāmī, Tūnis 2011.

- Ibn al-‘Arabī al-Ma‘āfirī

- Ibn al-‘Arabī al-Ma‘āfirī, *Kitāb Šawāhid al-ğilla*, in Muḥammad Ya‘là (edición y estudio), *Tres textos árabes sobre bereberes en el Occidente islámico*, Consejo superior de investigaciones científicas-Agencia española de cooperación internacional, Madrid 1996, pp. 275-383.

- Ibn al-‘Arabī al-Ma‘āfirī, *Kitāb al-Mutawwasiṭ fī l-i‘tiqād wa-l-radd ‘alā man ḫālafa al-sunna min ḏawī al-bida‘ wa-l-ilḥād*, ḍabaṭa naṣṣa-hu wa-ḫarrağa aḥādīṯa-hu wa-waṯṯaqa nuqūla-hu ‘Abd Allāh al-Tawrātī, Dār al-ḥadīṯ al-katāniyya, Ṭanğa 2015.

- Ibn al-Aṯīr

- Ibn el-Athir, *Annales du Maghreb et de l’Espagne*, traduites et annotées par E. Fagnan, Adolphe Jourdan, Alger 1898.

- Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil fī l-tārīḫ*, taḥqīq Abī al-Fidā’ ‘Abd Allāh al-Qāḍī (v. 1-3), rāğa‘a-hu wa-ṣaḥḥaḥa-hu Muḥammad Yūsuf al-Daqqāq (v. 4-10), ‘idād Ibrāhīm Šams al-Dīn (v. 11), Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Bayrūt 1987-2003, 11 vols.

- Ibn al-Ḫaṭīb

- Ibn al-Ḫaṭīb, *al-Iḥāṭa fī aḫbār Ġranāṭa*, šaraḥa-hu wa-ḍabaṭa-hu wa-qaddama la-hu Yūsuf ‘Alī Ṭawīl, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Bayrūt 2003, 4 vols.

- Ibn al-Kardabūs

- Ibn al-Kardabūs, *Tārīḫ al-Andalus li-Ibn al-Kardabūs wa-waṣfu-hu li-Ibn al-Sabbāṭ : naṣṣāni ğadīdāni*, taḥqīq Aḥmad Muḫtār al-‘Abbādī, Ma‘had al-dirāsāt al-islāmiyya bi-Madrīd, Madrīd 1971.

- Ibn al-Kardabūs, *Historia de al-Ándalus (Kitāb al-Iktifā’)*, estudio, traducción y notas por F. Maíllo Salgado, Akal, Madrid 1986.

- Ibn al-Qalānisī

- Ibn al-Qalānisī, *Ta’rīḫ Dimašq*, taḥqīq Suhayl Zakkār, Dār Ḥassān, Dimašq 1983.

- Ibn al-Kardabūs, *al-Iktifā’ fī aḫbār al-ḫulafā’*, taḥqīq Ṣāliḥ ibn ‘Abd Allāh al-Ġāmidī, al-Ğāmi‘a al-islāmiyya, al-Madīna al-Munawwara 2008, 3 vols.

- Ibn al-Qaṭṭān, Abū Muḥammad Ḥasan

- Lévi-Provençal E., *Six fragments inédits d'une chronique anonyme du début des Almohades*, in *Mélanges René Basset. Études nord-africaines et orientales*, publiées par l'Institut des Hautes-Études marocaines, E. Leroux, Paris 1923-1925, 2 vols., vol. 2, pp. 335-393.

- Ibn al-Qaṭṭān, *Naẓm al-ǧumān li-tartīb mā salafa min aḫbār al-zamān*, darasahu wa-qaddama la-hu wa-haqqaqahu Maḥmūd ʻAlī Makkī, Dār al-ġarb al-islāmī, Bayrūt 1990[2] (1964[1]).

- Adnan A.H.K., *Estudio crítico, traducción e análisis de la obra " Naẓm al-ŷumān" de Ibn al-Qaṭṭān*, tesis doctoral inédita, leída en la Universidad Autónoma de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Filología Hispánica, redactada bajo la dirección del Dr. Simon Hayek Abirached, Madrid 1992

- Ibn Bazīza

- Ibn Bazīza, *al-Isʻād fī šarḥ al-Iršād*, tahqīq ʻAbd al-Razzāq Basrūr wa-ʻImād al-Suhaylī, Dār al-Ḍiyāʼ, al-Kuwayt 2014

- Ibn Diḥya al-Kalbī

- Ibn Diḥya al-Kalbī, *al-Muṭrib min aš'ār ahl al-Maġrib*, taḥqīq Ibrāhīm al-Abyārī wa-Ḥāmid ʻAbd al-Maǧīd wa-Aḥmad Aḥmad Badawī, rāǧaʻa-hu Ṭaḥa Ḥussayn, Dār al-ʻilm li-l-ǧamīʻ, Bayrūt 1955

- Ibn Fūraq

- Ibn Fūraq, *Muǧarrad maqālāt al-šayḫ Abī l-Ḥasan al-Aš'arī*, ʻuniya bi-taḥqiqi-hi Dānyāl Ǧīmārīh (Daniel Gimaret), Dār al-mašriq, Bayrūt 1987.

- Ibn Furḥūn al-Malīkī

- Ibn Furḥūn al-Malīkī, *al-Dībāǧ al-maḏhab fī ma'rifat a'yān 'ulamā' al-maḏhab*, taḥqīq wa-taʻlīq Muḥammad al-Aḥmadī Abū l-Nūr, Dār al-turāṯ, al-Qāhira 1972, 2 vols.

- Ibn Ḫaldūn

- Ibn Ḫaldūn, *Tāriḫ Ibn Ḫaldūn*, ḍabaṭa al-matn wa-waḍaʻa al-ḥawāšī wa-l-fahāris Ḫalīl Saḥāda, murāǧaʻa Suhayl Zakkār, Dār al-fikr, Bayrūt 2001, 8 vols.

- Ibn Khaldûn, *Le Livre des Exemples*, texte traduit, présenté et annoté par Abdesselam Cheddadi, Gallimard, Lonrai-Ligugé 2002-2012, 2 vols.

- Ibn Ḫallikān

- *Ibn Khallikan's biographical dictionary*, translated from the Arabic by B^{n} M.G. De Slane, Oriental translation fund of Great Britain and Ireland, Paris 1842-1871, 4 vols.

- Ibn Ḫallikān, *Wafayāt al-a'yan wa-anbā' abnā' al-zamān*, ḥaqqaqa-hu Iḥsān 'Abbās, Dār Ṣādir, Bayrūt 1968-1972, 8 vols.

- Ibn Ḥazm

-Asín Palacios M., *Abenházam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas*, Tip. de la Rev. de archivos, bibliotecas y museos, Madrid 1927-1932, 5 vols.

- Ibn Ḥazm, *al-Fiṣal fī l-milal wa-l-aḥwā' wa-l-niḥal*, taḥqīq Muḥammad Ibrāhīm Naṣr wa-'Abd al-Raḥman 'Umayra, Dār al-ğīl, Bayrūt 1996, 5 vols.

- Ibn Ḫumayr al-Sabtī

- Ibn Ḫumayr al-Sabtī, *Muqaddimāt al-marāšid ilà 'ilm al-'aqā'id*, taqdīm wa-taḥqīq Ğamāl 'Allāl al-Baḫtī, Maṭba'a al-ḫalīğ al-'arabī, Tiṭwān 2004.

- Ibn 'Iḏārī al-Marrākušī

- Ibn 'Iḏārī al-Marrākušī, *al-Bayān al-mugrib fī ijtisār ajbār muluk al-Andalus wa al-Magrib. Los Almohades*, Ambrosio Huici Miranda (trad.), Éditora Marroquí, Tetuán 1953-1954, 2 vols.

- Ibn 'Idari, *al-Bayan al-Mugrib. Nuevos fragmentos almorávides y almohades*, traducidos y anotados por Ambrosio Huici Miranda, [s.é.], edición patrocinada por la Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Zaragoza, Aragón y Rioja, Valencia 1963.

- Ibn 'Iḏārī al-Marrākušī, *al-Bayān al-muġrib fī iḫtisār aḫbār mulūk al-Andalus wa-l-Maġrib*, ḥaqqaqa-hu wa-ḍabaṭa naṣṣa-hu wa 'allaqa 'alay-hi Baššār 'Awwād Ma'rūf wa-Maḥmūd Baššār 'Awwād, Dār al-ġarb al-islāmī, Tūnis 2013, 4 vols.

- Ibn 'Iyaḍ, Abū 'Abd Allāh Muḥammad

- Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn 'Iyaḍ, *al-Ta'rīf bi-l-Qāḍī 'Iyaḍ*, taqdīm wa-taḥqīq Muḥammad Ibn Šarīfa, Wizārat al-awqāf wa-l-šu'ūn al-islāmiyya, al-Ribāṭ 1982^{2}.

- Ibn Maymūn al-'Abdarī, Abū Bakr

- Abū Bakr Ibn Maymūn, *Šarḥ al-Iršād*, taḥqīq Aḥmad Ḥiğāzī Aḥmad al-Saqā, Maktabat al-Anğilū al-Miṣriyya, al-Qāhira 1987.

- Ibn Qunfuḏ

- Ibn Qunfuḏ, *al-Fārsiyya fī mabādi' al-dawla al-ḥafṣiyya*, taqdīm wa-taḥqiq Muḥammad al-Sāḏlī al-Nayfar wa-'Abd al-Majīd al-Turkī, al-Dār al-tūnisiyya, Tūnis 1968.

- Ibn Rušd, Abū l-Walīd al-ḥafīd (Averroès)

- Ibn Rušd, *Philosophie und Theologie von Averroes*, herausgegeben von M.J. Müller, G. Franz, München 1859.

- Alonso M., *Teología de Averroes. Estudios y documentos*, Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid-Granada 1947.

- Averroès, *Tafsīr mā ba'da al-ṭabī'a*, texte arabe inédit établi par M. Bouyges, Imprimerie Catholique, Beyrouth 1948, vol. 3.

- *Averroes' Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, translated from the Arabic with introduction and notes by S. Van den Bergh, Luzac & co, London 1954, 2 vols.

- Ibn Rušd, *Manāhiğ al-adilla fī 'aqā'id al-milla*, taqdīm wa-taḥqīq Maḥmūd Qāsim, Maktabat al-anğlū al-miṣriyya, al-Qāhira 1955.

- Averroes, *On the Harmony of Religion and Philosophy*, translated by G.H. Hourani, The E.J.W. Gibb Memorial Trust, London 1961.

- Ibn Rušd, *Manāhiğ al-adilla fī 'aqā'id al-milla*, taqdīm wa-taḥqīq Maḥmūd Qāsim, Maktabat al-anğlū al-miṣriyya, al-Qāhira 1964[2].

- Ibn Rušd, *Talḫīṣ kitāb al-samā' wa-l-'ālam*, taqdīm wa-taḥqīq Ğamāl al-Dīn al-'Alawī, Ğāmi'at Sīdī Muḥammad Ibn 'Abd Allāh, Fās 1984.

- *Averroes' De substantia orbis*, Critical Edition of the Hebrew Text with English Translation and Commentary by A. Hyman, Medieval Academy of America, Cambridge, Massachusetts and Jerusalem 1986.

- Averroès, *Le livre du discours décisif*, introduction par A. De Libera, traduction inédite, notes et dossier par M. Geoffroy, Flammarion, Paris 1996.

- Averroè, *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*, a cura di M. Campanini, UTET, Torino 1997.

- Ibn Rušd, *al-Kašf 'an manāhiğ al-adilla fī 'aqā'id al-milla*, Muṣṭafà Ḥanafī (al-muḥaqqiq), ma'a madḫal wa-muqaddima taḥlīliyya wa-šurūḥ li-l-mušrif 'alà l-mašrū' Muḥammad 'Ābid al-Ğābirī, Markaz dirāsāt al-waḥda al-'arabiyya, Bayrūt 1998.

- Averroes, *Faith and Reason in Islam. Averroes' Exposition of Religious Arguments*, translated with footnotes, index and bibliography by Ibrahim Najjar, with an introduction by Majid Fakhry, Oneworld Publications, Oxford 2001.

- Averroès (Ibn Rušd), *Commentaire moyen à la* Rhétorique *d'Aristote*, édition critique du texte arabe et traduction française par Maroun Aouad, Vrin, Paris 2002, 3 vols.

- Averroès, *Tahafot at-Tahafot. L'incohérence de l'incohérence*, texte arabe établi par M. Bouyges, Dār al-Mašriq, Bayrūt 2003[4] (1930[1]).

- Averroës, *The Book of the Decisive Treatise determining the Connection between the Law and Wisdom & Epistle Dedicatory*, translation, with introduction and notes by C. E. Butterworth, Brigham Young University Press, Provo, Utah 2008.

- Averroès, *Avicennae Cantica*, texto árabe, versión latina y traducción española por J. Coullaut Cordero, E. Fernández Vallina y C. Vázquez De Benito, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2010.

- Ibn Rušd, *Šarḥ Ibn Rušd li-Urǧūzat Ibn Sīnā fī l-ṭibb*, taḥqīq 'Ammār al-Ṭālibi, Širka Dār al-Umma, al-Ǧazā'ir 2011[2] (1996[1]).

- *Averroès : le philosophe et la Loi*, édition, traduction et commentaire de l'*Abrégé* du Mustaṣfā par Ziad Bou Akl, De Gruyter, Boston-Berlin-Munich 2015.

- Averroè, *Il trattato decisivo sulla connessione della religione con la filosofia*, introduzione, traduzione e note di M. Campanini, testo arabo a fronte, BUR Rizzoli, Milano 2016.

- Averroès (Ibn Rušd), *Destruction de la Destruction (Tahāfut al-tahāfut)*, présentation, traduction de l'arabe et notes par Taïieb Meriane, Vrin, Paris 2022.

- *Averroes' Middle Commentary on Aristotle's Metaphysic*, Critical Edition of the Arabic Version, French Translation and English Introduction by M. Aouad, With the collaboration of S. Di Vincenzo and H. Fadlallah, Brill, Leiden-Boston 2023.

- Averroès, *Commentaire au Poème de la médecine d'Avicenne*, traduction, introduction et notes par Mahmoud Aroua, L'Harmattan, Paris 2023.

- Ibn Sa'īd

- Ibn Sa'īd, *al-Ġuṣūn al-yāni'a fī maḥāsin šu'arā' al-mi'a al-sābi'a*, taḥqīq Ibrāhīm al-Abyārī, Dār al-Ma'ārif bi-Miṣr, al-Qāhira, s.d. [1945].

- Ibn Sa‘īd, *al-Muġrib fī ḥūlà al-Maġrib*, ḥaqqaqa-hu wa-‘allaqa ‘alay-hi Šawqī Ḍayf, tab‘a ṯāniyya munaqqaha, Dār al-ma‘āfir bi-Miṣr, al-Qāhira 1964[2], 2 vols.

- Ibn Sa‘īd, *Rāyāt al-mubarrizīn wa-ġāyāt al-mumayyazīn*, ḥaqqaqa-hu wa-‘allaqa ‘alay-hi Muḥammad Raḍwān al-Dāya, Dār al-ṭalās, Dimašq 1987

- Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt,

- Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, *Al-Mann bil-Imāma*, estudio preliminar, traduccíon e índices por Ambrosio Huici Miranda, Anubar, Valencia 1969.

- Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, *al-Mann bi-l-imāma. Tāriḫ bilād al-Maġrib wa-l-Andalus fī ‘ahd al-Muwaḥḥidīn*, taḥqīq ‘Abd al-Hādī al-Tāzī, Dār al-ġarb al-islāmī, Bayrūt 1987[3] (1964[1]; 1979[2]).

- Ibn Simāk, Abū l-Qāsim

- *“al-Ḥulal al mawšiyya”. Crónica árabe de las dinastías almorávide, almohade y benimerín*, Ambrosio Huici Miranda (trad.), Editora Marroquí, Tetuán 1951.

- *Kitāb al-Ḥulal al-mawšiyya fī ḏikr al-aḫbār al-Marrākušiyya*, ḥaqqaqa-hu Suhayl Zakkār wa-‘Abd al-Qādir Zamāma, Dār al-rašād al-ḥadīṯa, al-Dār al-Bayḍā’ 1979.

- Ibn Sīnā

- Avicenna, *Metafisica. La scienza delle cose divine*, a cura di Olga Lizzini e Pasquale Porro, nuova edizione riveduta e corretta, Bompiani, Milano 2006[2] (2002[1]).

- Avicenna, *Libro della guarigione. Le cose divine*, a cura di Amos Bertolacci, UTET & De Agostini, Novara 2015[3] (2007[1], 2008[2]).

- Ibn Taymiyya

- Ibn Taymiyya, *Dar’ ta’āruḍ al-‘aql wa-l-naql*, taḥqīq Muḥammad Rašād Sālim, Jāmi‘at al-Imām Muḥammad Ibn Sa‘ud al-Islamiyya, Riyāḍ 1991[2], 11 vols.

- *Bayān talbīs al-ǧahmiyya fī ta’sīs bida‘i-him al-kalāmiyya*, ḥaqqaqa-hu Yaḥyà ibn Muḥammad al-Hunaydī, Maǧma‘ al-Malik Fahd, al-Madīna al-Munawwara 2005, 10 vols.

- Ibn Tūmart, al-Mahdī

- Ibn Tūmart, *Le livre de Mohammed Ibn Toumert, Mahdi des Almohades*, J.D. Luciani (éd.), texte arabe accompagné de notices biographiques et d’une introduction par I. Goldziher, Imprimerie Orientale Pierre Fontana, Alger 1903.

- Ibn Tūmart, *Muwaṭṭa' al-Imām al-Mahdī*, al-Ḥafnāwī (éd.), Maṭba'at Fūntāna, al-Ǧazā'ir 1905.

- Ibn Tūmart, *A'azz mā yuṭlab*, taqdīm wa-taḥqīq 'Ammār Ṭalibī, al-Mu'assasa al-waṭaniyya li-l-kitāb, al-Ǧazā'ir 1985.

- Ibn Tūmart, *A'azz mā yuṭlab*, taqdīm wa-taḥqīq 'Abd al-Ġanī Abū al-'Azm, Mu'assasat al-Ġanī, al-Ribāṭ 1997.

- Ibn Ṭumlūs

- Abentomlús de Alcira, *Introducción al arte de la lógica*, texto árabe y traducción española por Miguel Asín [Palacios], Centro de Estudios Históricos, Madrid 1916.

- Ibn Ṭumlūs (Alhagiag Bin Thalmus d. 620/1223), *Compendium on Logic (al-Muḫtaṣar fī al-manṭiq)*, Edited, with Introductions, Notes, and Indexes by Fouad Ben Ahmed, Brill, Leiden-Boston 2020.

- Ibn 'Umayra al-Ḍabbī

- Ibn 'Umayra al-Ḍabbī, *Buġyat al-multamis fī tā'riḫ riǧāl ahl al-Andalus*, taḥqīq Ibrāhīm al-Abyārī, Dār al-kitāb al-miṣrī – Dār al-kitāb al-lubnānī, al-Qāhira – Bayrūt 1989, 2 vols.

- Léon l'Africain

- Leone l'Africano, *Africa*, a cura di A. Donnini, Roma nel Rinascimento, Roma 2023, 3 vols.

- Lettres almohades

- *Maǧmū' rasā'il muwaḥḥidiyya min inšā' kitāb al-dawla al-mu'miniyya (Trente-sept lettres officielles almohades)*, i'tanà bi-iṣdāri-hā I. Lāvī Prūvānṣāl (É. Lévi-Provençal), Ma'had al-'ulūm al-'ulyá al-maġribiyya, al-Ribāṭ 1941.

- *Rasā'il al-muwaḥḥidiya. Maǧmū'a ǧadīda***,** taḥqīq wa-darāsa Aḥmad 'Azzāwī, Manšūrāt al-Kulliyyat al-ādāb wa-l-'ulūm al-insāniyya li-l-Ǧāmi'at Ibn Ṭufayl, al-Qunayṭra 1995-2001, 2 vols.

- Aḥmad 'Azzāwī, *Rasā'il sulṭāniyya muwaḥḥidiyya*, Dār Baṣma, Fās 2025, 3 vols.

- Muslim

- Muslim, *Ṣaḥiḥ Muslim*, Muḥammad Fū'ad 'Abd al-Bāqī (éd.), Dār 'iḥyā al-kutub al-'arabiyya, 'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī - Dār al-kutub al-'ilmiyya, al-Qāhira-Bayrūt 1991, 5 vols.

- Ṣafwān ibn Idrīs al-Tuǧībī

- Ṣafwān ibn Idrīs al-Tuǧībī, *Zād al-musāfir wa-ġuzzat muḥayyā al-adb li-l-sāfir*, i‘tanà bi-našri-hi wa-taḥḏībi-hi wa-l-ta‘līq ‘alay-hi ‘Abd al-Qādir Maḥdād, s.é., Bayrūt 1939

- Yaqūt al-Hamawī al-Rūmī

- Yaqūt al-Hamawī al-Rūmī, *Mu‘ǧam al-udabā’. Iršād al-arīb ilà ma‘rifat al-adīb*, taḥqīq Iḥsān al-‘Abbās, Dār al-ġarb al-islāmī, Bayrūt 1993, 7 vols

Références

- Abellán Pérez J., *Ibn al-Kardabūs, Abū Marwān*, in *BA*, vol. 3, pp. 734-735 (n. 725).

- Abrahamov B., *The* bi-lā kayfa *Doctrine and its Foundations in Islamic Theology*, in "Arabica", vol. 42, n. 3 (nov. 1995), pp. 365-379.

- Aguilar Sebastián V., *Estudio de historiografía almohade. Un cronista al inicio de una dinastía: al-Bayḏaq*, in M. Vázquez de Benito M. & M.Á. Manzano Rodríguez (editores), *Actas XVI Congreso UEAI [Union européenne d'arabisants et d'islamisants]*, Agencia española de cooperación internacional & Consejo superior de investigaciones científicas & Union européenne d'arabisants et d'islamisants, Salamanca 1995, pp. 11-21.

- al-'Alawī Ǧamāl al-Dīn, *al-Matn al-rušdī. Madḫal li-qirā'a ǧadīda*, Dār Tūbqāl, al-Dār al-Bayḍā' 1986.

- al-'Alawī Ǧamāl al-Dīn, *al-Ġazālī wa-tašakkul al-ḫiṭāb al-falsafī li-Ibn Rušd* (1986), in *Ghazâlî. La raison et le miracle. Table rond UNESCO, 9-10 décembre 1985*, Maisonneuve et Larose, Paris 1987, pp. 135-160, pp. 145-157.

- al-Baġdādī Ismā'īl Bāšā, *Hadiyyat al-'ārifīn asmā' al-mu'allifīn wa-'āṯār al-muṣannifīn*, Wikālat al-ma'ārifa bi-Isṭanbūl, Isṭanbūl 1951-1955, 2 vols.

- al-Baḫtī Ǧamāl 'Allāl, *'Uṯmān al-Salāliǧī wa-maḏhabiyyatu-hu al-aš'ariyya. Dirāsa li-ǧānib min al-fikr al-kalāmī bi-l-Maġrib min ḫilāl al-Burhāniyya wa-šurūḥi-hā*, taqdīm Aḥmad Tawfīq, Manšūrāt Wizārat al-awqāf wa-l-šu'ūn al-islāmiyya, al-Ribāṭ 2005.

- al-Farrūḫ 'Umar, *Tārīḫ al-adab al-'arabī*, Dār al-'ilm li-l-malayīn, Bayrūt 1981-1983[4], 6 vols.

- al-Ǧirārī Abbās, *al-Amīr al-šā'ir Abū l-Rabī' Sulaymān al-muwaḥḥid. 'Aṣru-hu, ḥayātu-hu wa-ši'ru-hu*, Dār al-ṯaqāfa, al-Dār al-Bayḍā' 1984[2] (1974[1]).

- Allard M., *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš'arī et de ses premiers grands disciples*, Imprimerie Catholique, Beyrouth 1965.

- al-Mahmāh Muḥammad ‘Abd al-Salām, *al-Ma‘rifa ‘inda Ibn Tūmart. Dirāsat li-kitābay : Kitāb al-‘ilm li-Muḥammad ibn ‘Abd Allāh ibn Tūmart ; Šarḥ Kitāb al-‘ilm li-Abī Bakr Muḥammad ibn Maymūn al-‘Abdarī*, Dār Ifzāran, Ṭanğa 2006.

- al-Naǧǧār ‘Abd al-Maǧīd, *al-Mahdī ibn Tūmart. Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn ‘Abd Allāh al-maġribī al-mutawaffà sanat 524/1129. Ḥayātu-hu wa-’ārā’u-hu wa-ṯawratu-hu al-fikriyya wa-l-iğtimā‘iyya wa-aṯaru-hu bi-l-Maġrib*, Dār al-ġarb al-islāmī, Bayrūt 1983.
- al-Rāḍī Muḥammad, *Naṣṣāni fī l-Aš‘ariyya al-taqlīdiyya : iškāl al-qīma wa-l-ab‘ād al-fīlūlūğiyya wa-l-ma‘rifiyya*, in “Philosmus. Philosophy and Sciences in Muslim Contexts”, 17 juillet 2021, pp. 1-39 (https://philosmus.org/archives/2893).

- al-Ṣadīq Ibn al-‘Arabi, *Fihris maḫṭūṭāt ḫizānat Ibn Yūsuf bi-Murrākuš*, Dār al-ġarb al-islāmī, Bayrūt 1994.

- al-Samlālī al-‘Abbās ibn Ibrāhīm, *al-I‘lām bi-man ḥalla Marrākuš wa-Aġmāt min al-a‘lām*, rāğa‘a-hu ‘Abd al-Wahhāb Ibn al-Manṣūr, al-Maṭba‘a al-malakiyya, al-Ribāṭ 1993[2], 10 vols.

- al-Sūssī Muḥammad al-Muḫtār, *Ḫilāl Ǧazūla*, al-Maṭba‘a al-mahdiyya, Tiṭwān s.d. [1959], 4 vols.

- al-Zirklī Ḫayr al-Dīn, *al-‘Alām. Qāmūs tarāğim*, Dār al-‘ilm li-l-malayīn, Bayrūt 2002[5], 8 vols.

- Ávila M.L., *al-Ḥumaydī al-Andalusī*, in *EI*[3].

- Ben Ahmed F., *Ibn Ṭumlūs al-faylasūf wa-l-ṭabīb 620 H./1223 M. Sīra bībliyūġrāfiyya. Ibn Ṭumlūs (d. 620/1223). A Bio-Bibliography*, Dār al-Amān – Kalima - Manšūrāt al-Iḫtilāf - Manšūrāt Ḍifāf, al-Ribāṭ - Tūnis – al-Ǧazā’ir - Bayrūt 2017.

- Ben Ahmed F., *Ibn Rushd in the Hanbalī Tradition. Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya and the Continuity of Philosophy in Muslim Contexts*, in “The Muslim World”, v. 109 (2019), pp. 561-581.

- Ben Ahmed F., *Fī murāğa'at 'alāqat Ibn Rušd bi-l-maḏhab al-aš'arī wa-bi-l-da'wa al-muwaḥḥidiyya*, in Ğamāl 'Allāl al-Baḫtī (tansīq), *al-Fikr al-aš'arī bi-l-Andalus: Tārīḫ wa-iškālāt*, Markaz Abū l-Ḥasan al-Aš'arī, Tiṭwān 2020, pp. 477-539.

- Ben Ahmed F., *al-Faylasūf wa-l-Mahdī. Ibn Rušd wa-l-da'wa al-muwaḥḥidiyya*, à paraître.

- Ben Hamadi A., *Encore sur la rencontre entre Ġazâlî et Ibn Tûmart*, in ''IBLA. Revue de l'Institut des belles lettres arabes'', vol. 2, n. 156 (1985), pp. 297-311.

- Bencherifa (Ibn Šarīfa) Muḥammad, *Ibn Rušd al-hafīd. Sīra waṯā'iqiyyah*, Maṭba'at al-Naǧā al-ǧadīda, al-Dār al-Bayḍā' 1999.

- Bencherifa (Ibn Šarīfa) Muḥammad, *Ẓuhūr ta'līfayn li-Ibn Rušd al-ḥafīd*, in "al-Akādīmiyya. Maǧalla Akādīmiyyat al-Mamlaka al-Maġribiyya", vol. 19 (2002), pp. 193-211.

- Benevich F., *The Classical Ash'ari Theory of aḥwāl : Juwaynī and His Opponents*, in ''Journal of Islamic Studies'', vol. 27, n. 2 (2016), pp. 136-175.

- Benevich F., *The Metaphysics of Muḥammad b. 'Abd al-Karīm al-Šahrastānī (d. 1153):* Aḥwāl *and Universals*, in A. Al Ghouz (ed.), *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*, V&R unipress : Bonn University Press, Gottingen 2018, pp. 327-355.

- Benhima Y., *al-Marrākušī, 'Abd al-Wāḥīd*, in *BA*, vol. 6, pp. 512-514 (n. 1531).

- Benhima Y., *Du tamyīz à l'i'tirāf : usages et légitimation du massacre au début de l'époque almohade*, in ''Annales islamologiques'', n. 43 (2009), pp. 137-154.

- Benouis E.M., *Les savants mis à l'épreuve à l'époque almohade*, in M.L. Ávila y M. Fierro (editados por), *Estudios onomástico-biográficos de al-Ándalus*, Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid-Granada 2000, vol. 10, pp. 315-357.

- Bilal-Achmal M., *Textos del legado aš'arī magrebí.* Al-'Aqīda al-burhāniyya al-aš'ariyya *de Abū 'Amr al-Salālŷī al-Fāsī*, in "al-Qantara", vol. 34, n. 1 (enero-junio 2013), pp. 205-213.

- Bombrun L., *Les* Mémoires *d'al-Bayḏaq. L'écriture de l'histoire à l'époque almohade*, in A. Nef et E. Voguet (études réunies par), *La légitimation du pouvoir au Maghreb médiéval. De l'orientalisation à l'émancipation politique*, Casa de Velázquez, Madrid 2011, pp. 93-108.

- Bourouiba R., *Ibn Tumart*, Société Nationale d'Édition et de Diffusion, Alger 1982[2] (1974[1]).

- Brunschvig R., *Devoir et pouvoir. Histoire d'un Problème de Théologie Musulmane*, in ''Studia Islamica'', n. 20 (1964), pp. 5-46.

- Brunschvig R., *Encore sur la doctrine du Mahdī Ibn Tūmart*, in ''Folia orientalia'', vol. 12 (1970), pp. 33-40.

- Brunschvig R., *Sur la doctrine du Mahdī Ibn Tūmart*, in ''Arabica'', vol. 2, n. 2 (mai 1955), pp. 137-149.

- Buresi P. & Ghouirgate M., *Histoire du Maghreb médiéval. XI^e^-XV^e^ siècle*, Armand Colin, Malakoff 2021[2] (Paris 2013[1]).

- Buresi P., *Les cultes rendus à la tombe du Mahdi Ibn Tūmart à Tīnmāl*, in F. Déroche et J. Leclant (éds.), *Monuments et cultes funéraires d'Afrique du Nord. Actes de la IV^e^ journée d'études nord-africaines (Palais de l'Institut, 28 mars 2008)*, Académie des inscriptions et belles-lettres, Paris 2010, pp. 391-42.

- Campanini M., *Averroè lettore di Aristotele: un problema politico?*, in C. Baffioni (edited by), *Averroes and the Aristotelian Heritage*, Guida, Napoli 2004, pp. 35-47.

- Campanini M., *Averroè*, Il Mulino, Bologna 2007.

- Canova B., *Le rôle des sources grecques dans le* Kitāb al-Kašf 'an manāhiğ al-adilla *d'Averroès*, in ''Annali di Ca' Foscari'', vol. 45, n. 3, 2006, pp. 41-63.

- Canova B., *Il Dio artefice,* ṣāni‘*, e il primo motore di Metafisica nella dottrina teologica d’Averroè*, in ‘‘Medioevo’’, vol. 32 (2007), pp. 119-138.

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

- Carpentieri N., *Writing the Twilight. The Arabic Poetics of Ageing in Medieval Sicily and al-Andalus*, Brepols, Turnhout 2023.

- Chaumont E., *« Tout chercheur qualifié dit-il juste ? » (Hal kull muğtahid muṣīb). La question controversée du fondement de la légitimité de la controverse en Islam*, in A. Le Boulleuc (textes édités par), *La controverse religieuse et ses formes*, Les éditions du Cerf, Paris 1995, pp. 11-27.

- Cook M., *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

- Cornell V.J., *Understanding is the Mother of Ability: Responsibility and Action in the Doctrine of Ibn Tūmart*, in “Studia Islamica”, n. 66 (1987), pp. 71-103.

- Cruz Hernández M., *Critica de Averroes a la política islámica medieval*, in “Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid”, vol. 23 (1985-1986), pp. 15-47.

- d’Alverny M.-T. & Vajda G., *Marc de Tolède traducteur d’Ibn Tūmart*, in ‘‘al-Andalus’’, vol. 16, n. 1 (1951), pp. 99-140 ; vol. 16, n. 2 (1951), pp. 259-307 ; vol. 17, n. 1 (1952), pp. 93-148.

- de Ayala Martínez C., *Ibn Tūmart, el arzobispo Jiménez de Rada y la ‘cuestión sobre Dios’*, Ediciones de La Ergástula, Madrid 2017.

- Di Donato S., *Il* Kitāb al-Kašf ‘an manāhiğ *di Averroè nella traduzione ebraico-latina di Abraham de Balmes*, in ‘‘Annali di Ca’ Foscari. Serie orientale 33’’, vol. 41, n. 3 (2002), pp. 5-36.

- Di Donato S., *Le* Kitāb al-Kašf ‘an manāhiğ al-adilla *d’Averroès : les phases de la rédaction dans les discours sur l’existence de Dieu et sur la direction, d’après l’original arabe et la traduction hébraïque*, in ‘‘Arabic Science and Philosophy’’, vol. 25 (2015), pp. 105-133.

- Di Giovanni M., *Philosophy Incarnate. Ibn Rushd’s ‘Almohadism’ and the Problem of God’s Omniscience*, in A. Bertolacci e A. Paravici Bagliani (a cura di), *La filosofia medievale tra Antichità ed Età moderna. Saggi in memoria di Francesco Del Punta*, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2017, pp. 139-162.

- Documentación, *Ibn Maymūn al-‘Abdarī, Abū Bakr*, in *BA*, vol. 4, pp. 177-178 (n. 808).

- Dozy R., *Recherches sur l’histoire et la littérature de l’Espagne pendant le Moyen Age*, troisième édition revue et augmentée, Maisonneuve & Co. – Brill, Paris-Leyde 1881[3], 2 vols.

- El Hour R., *Ibn Ḥamdīn, Muḥammad*, in *BA*, vol. 3, pp. 265-268 (n. 534).

- Endress G., *« If God will grant me life ». Averroes the Philosopher : Studies on the History of his Development*, in “Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale”, vol. 15 (2005), pp. 227-253.

- Endress G., *Le projet d’Averroès. Constitution, réception et édition du corpus des œuvres d’Ibn Rušd* [seconde édition, revue et augmentée], in Averroès (Ibn Rušd), *Destruction de la Destruction (Tahāfut al-tahāfut)*, présentation, traduction de l’arabe et notes par Taïieb Meriane, Vrin, Paris 2022, pp. 9-48.

- Fagnan E., *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France. Départements – Tome XVIII, Alger*, Librairie E. Plon, Nourrit et C[ie], Paris 1893.

- Ferhat H., *Le Maghreb aux XII[ème] et XIII[ème] siècles: les siècles de la foi*, Wallada, Casablanca, s.d. (1993).

- Fierro M., *Presentación*, in Abū Bakr al-Ṭurṭūšī, *Kitāb al-ḥawādiṯ wa-l-bida‘ (El libro de las novedades y las innovaciones)*, traducción y estudio M. Fierro, Consejo superior de

investigaciones científicas - Instituto de cooperación con el mundo árabe, Madrid 1993, pp. 16- 178.

- Fierro M., *The Mahdī Ibn Tūmart and al-Andalus: The Construction of Almohad Legitimacy* (2001, translated by Ed McAllister), in Ead., *The Almohad Revolution. Politics and Religion in the Islamic West during the Twelfth-Thirteenth Centuries*, Farnham, Ashgate 2012, III.

- Fierro M., *The Genealogies of 'Abd al-Mu'min, the First Almohad Caliph* (2003; translated by Jeremy Rogers), in Ead., *The Almohad Revolution. Politics and Religion in the Islamic West during the Twelfth-Thirteenth Centuries*, Farnham, Ashgate 2012, V.

- Fierro M., *The Title of the Almohad Chronicle of Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt* (2003, translated by Jeremy Rogers), in Ead., *The Almohad Revolution. Politics and Religion in the Islamic West during the Twelfth-Thirteenth Centuries*, Farnham, Ashgate 2012, IX.

- Fierro M., *Between the Maghreb and al-Andalus: Political and Religious Authority under the Almoravids* (2007, translated by Ed McAllister), in Ead., *The Almohad Revolution. Politics and Religion in the Islamic West during the Twelfth-Thirteenth Centuries*, Farnham, Ashgate 2012, II.

- Fierro M., *The Almohads and the Fatimids* (2010), in Ead., "*The Almohad Revolution. Politics and Religion in the Islamic West during the Twelfth-Thirteenth Centuries*, Farnham, Ashgate 2012, IV.

- Fierro M., *El* Mahdī *Ibn Tumart: más allá de la biografía 'oficial'*, in M.Á. Manzano et R. El Hour (editores), *Política, sociedad e identidades en el Occidente islámico (siglos XI-XIV)*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2016, pp. 73-97.

- Fierro M., *Ibn Rushd's (Averroes) 'Disgrace' and his Relation with the Almohads*, in Abdelkader Al Ghouz (ed.), *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*, V&R unipress, Bonn University Press, Gottingen 2018, pp. 73-116.

- Fletcher M., *The Nazm al-Juman as a source for Almohad History*, in *Actes du Premier Congrès d'Histoire et de la Civilisation du Maghreb*, Centre d'Études et de Recherches Économiques et Sociales de l'Université de Tunis, Tunis 1979, 2 vols., vol. 1, pp. 193-199.

- Fletcher M., *The Almohad Tawhīd: Theology which relies on Logic*, in "Numen", vol. 38, n. 1 (1991), pp. 110-127.

- Fletcher M., *l-Andalus and North Africa in the Almohad Ideology*, in Salma Khadra Jayyusi (edited by), *The legacy of Muslim Spain*, Brill, Leiden-New York-Köln 1992, pp. 235-258.

- Fletcher M., *Ibn Tūmart's Teachers : the Relationship with al-Ghazālī*, in ''al-Qantara'', vol. 18, n. 2 (1997), pp. 305-330.

- Fletcher M., *The Doctrine of Divine Unity*, in O.R. Constable (edited by), *Medieval Iberia: Readings from Christian, Muslim and Jewish Sources*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1997, pp. 190-197.

- Formisano L., *La più antica (?) traduzione italiana del* Corano *e il* Liber Habentometi *di Ibn Tūmart in una compilazione di viaggi del primo Cinquecento*, in "Critica del testo", vol. 7, n. 2 (2004), pp. 651-696.

- Formisano L. (edizione critica a cura di), *Iddio ci dia buon viaggio e guadagno. Firenze, Biblioteca Riccardiana, ms. 1910 (Codice Vaglienti)*, Polistampa, Firenze 2006.

- Frank R., *Abu Hashim's Theory of « States ». Its Structure and Function* (1971), in Id., *Early Islamic Theology: The Mu'tazilites and al-Ash'ari. Texts and Studies on the Development and History of Kalam*, edited by D. Gutas, Ashgate, Aldershot 2007, vol. II, V, pp. 85-100.

- Frank R., *Elements in the Development of the Teaching of al-Ash'ari* (1991), in Id., *Early Islamic Theology: The Mu'tazilites and al-Ash'ari. Texts and Studies on the Development and History of Kalam*, edited by D. Gutas, Ashgate, Aldershot 2007, vol. II, VI, pp. 141-190.

- Frank R., *The Aš'arite Ontology: I. Primary entities* (1999), in Id., *Classical Islamic Theology: The Ash'arites. Texts and Studies on the Development and History of Kalam*, edited by D. Gutas, Ashgate, Aldershot 2008, vol. III, pp. 163-231.

- Frank R., *al-Aḥkām in Classical Aš'arite Teaching* (2004), in Id., Classical Islamic Theology: The Ash'arites. Texts and Studies on the Development and History of Kalam, edited by D. Gutas, Ashgate, Aldershot 2008, vol. III, XI, pp. 753-777.

- Fricaud E., *Les ṭalaba dans la société almohade (le temps d'Averroès)*, in ''Al-Qantara'', vol. 18, n. 2 (1997), pp. 331-387.

- Fricaud E., *La notice biographique d'Abū l-Ḥasan 'Alī Ibn al-Qaṭṭān dans l'*aḏ-Ḏayl wa-t-takmila *d'Ibn 'Abd-al-Malik al-Marrākušī*, in María Luisa Ávila et Maribel Fierro (eds.), *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Ándalus. X. Biografías almohades II*, Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid-Granada 2000, pp. 223-283.

- Fricaud E., *Origine de l'utilisation privilégiée du terme de* amr *chez les Mu'minides almohades*, in ''al-Qantara'', vol. 23, n. 1 (2002), pp. 93-121.

- Fricaud E., *Le problème de la disgrâce d'Averroès*, in A. Bazzana, N. Bériou, P. Guichard (actes réunis et édités par), *Averroès et l'averroïsme (XII^{e}-XV^{e} siècle). Un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et à Padoue*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon 2005, pp. 155-189.

- Gabrieli F., *Le origini del movimento almohade in una fonte storica d'Oriente*, in "Arabica", vol. 3, n. 1 (1956), pp. 1-7.

- García-Arenal M., *Messianisme juif aux temps des* mahdī-*s*, in M. Fierro (actas reunidas y presentadas por), *Judíos y musulmanes en al-Ándalus y el Magreb. Contactos intelectuales seminario celebrado en la Casa de Velázquez (20-21 de febrero de 1997)*, Casa de Velázquez, Madrid 2002, pp. 211-229.

- García-Arenal M., *Messianism and Puritanical Reform. Mahdīs of the Muslim West*, translated from Spanish by M. Beagles, Brill, Leiden-Boston 2006.

- Garden K., *Al-Ghazālī's Contested Revival : Iḥyā' 'ulūm al-dīn and its Critics in Khorasan and the Maghrib*, PhD dissertation, The University of Chicago, Chicago 2005.

- Garden K., *al-Māzarī al-Dhakī : al-Ghazālī Maghribi Adversary in Nishapur*, in ''Journal of Islamic Studies'', vol. 21, n. 1 (2010), pp. 89-107.

- Gaspariño García S., *Las fuentes de la historia almohade*, in "Al-Mulk: anuario de estudios arabistas", n. 11 (2013), pp. 25-49.

- Gauthier L., *La théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Ernest Leroux, Paris 1909.

- Geoffroy M., *L'almohadisme théologique d'Averroès (Ibn Rušd)*, in ''Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge'', vol. 66 (1999), pp. 9-47.

- Geoffroy M., *Ibn Rušd et la théologie almohadiste. Une version inconnue du* Kitāb al-Kašf 'an manāhiğ al-adilla *dans deux manuscrits d'Istanbul*, in ''Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale'', vol. 26 (2001), pp. 327-352.

- Geoffroy M., *À propos de l'almohadisme d'Averroès : l'anthropomorphisme (taǧsīm) dans la seconde version du* Kitāb al-Kašf 'an manāhiğ al-adilla, in P. Cressier, M. Fierro, L. Molina (editores), *Los Almohades : problemas y perspectivas*, Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid 2005, 2 vols., vol. 2, pp. 853-894.

- Ghouirgate M., *Réflexions autour du nom Ibn Tūmart*, in D. Villalba Sola (dirección y coordinación científica), *al-Muwahhidūn. El despertar del califato almohade*, Patronato de la Alhambra y Generalife, Granada 2019, pp. 60-73.

- Ghouirgate M., *Al-lisān al-ġarbī ou la langue des Almohades*, in D. Valérian, C. Aillet, A. Amara, S. Cheny (études réunies par), *Les Berbères entre Maghreb et Mashreq (VIIe-XVe siècle)*, Casa de Velázquez, Madrid 2021, pp. 137-149.

- Ghouirgate M., *Les Empires berbères: constructions et déconstructions d'un objet historiographique*, de Gruyter, Berlin-Boston 2024.

- Gimaret D., *La théorie des aḥwâl d'Abû Hâšim al-Ǧubbâ'î d'après des sources aš'arites*, in ''Journal Asiatique'', v. 257 (1970), pp. 47-86.

- Gimaret D., *La doctrine d'al-Ash'arī*, Les éditions du Cerf, Paris 1990.

- Gimaret D., *Dieu à l'image de l'homme Les anthropomorphismes de la* sunna *et leur interprétation par les théologiens*, Les éditions du Cerf, Paris 1997.

- Gimaret D., *Les noms divins en Islam. Exégèse lexicographique et théologique*, Les éditions du Cerf, Paris 2007 (1988[1]).

- Goldziher I., *Materialien zur Kenntniss der Almohadenbewegung in Nordafrika*, in "Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", vol. 41, n. 1 (1887), pp. 30-140.

- Goldziher I., *Introduction. Mohammed Ibn Toumert et la théologie de l'islam dans le Maghreb au XI^e siècle*, in Ibn Tūmart, *Le livre de Mohammed Ibn Toumert, Mahdi des Almohades*, J.D. Luciani (éd.), texte arabe accompagné de notices biographiques et d'une introduction par I. Goldziher, Imprimerie Orientale Pierre Fontana, Alger 1903, pp. 1-102.

- Ġrāb S., *Ḥawla iḥrāq al-Murābiṭīn li-Iḥyā' al-Ġazālī*, in *Actas del IV Coloquio hispano-tunecino. Parma de Mallorca, 1979*, Instituto hispano-árabe de cultura, Madrid 1983, pp. 133-163.

- Gramsci A., *Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975, 4 vols.

- Griffel F., *Ibn Tūmart's Rational Proof for God's Existence and Unity, and his Connection to the Niẓāmiyya* Madrasa *in Baghdad*, in P. Cressier, M. Fierro, L. Molina (editores), *Los Almohades : problemas y perspectivas*, Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid 2005, 2 vols., vol. 2, pp. 755-757.

- Griffel F., *Al-Ghazālī's philosophical theology*, Oxford University Press, Oxford 2009.

- Gutas D., *Aspects of Literary Form and Genre in Arabic Logical Works*, in C. Burnett (edited by), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts: The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, The Warburg Institute, University of London, London 1993, pp. 29-76.

- Hämeen-Anttila J., *Maqama. A History of a Genre*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2002.

- Haremska J., *Ibn ʻAbd al-Muʼmin, Abū l-Rabīʻ*, in *BA*, 1, pp. 602-605 (n. 187).

- Hoover J., *Ibn Taymiyya's Use of Ibn Rushd to Refute the Incorporealism of Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, in Abdelkader Al Ghouz (ed.), *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*, V&R unipress, Bonn University Press, Gottingen 2018, pp. 469-491.

- Hopkins J.F.P., *The Almohad Hierarchy*, in "Bulletin of the School of Oriental and African Studies", n. 16 (1954), pp. 91-112.

- Huici Miranda A., *Historia política del Imperio almohade*, Editora Marroquí, Tetuán 1956-1957, 2 vols.

- Huwaidī Yaḥyā, *Tārīḫ falsafat al-Islām fī l-qārra al-Ifrīqiyya*, Maktabat al-Nahḍa al-Miṣriyya, al-Qāhira 1965.

- Ibn Ḥammādī ʻU., *Ḥawla murūr Ibn Tūmart bi-l-Andalus fī ṭarīqi-hi ilà al-Mašriq*, in "Dirāsāt andalusiyya", n. 6 (juin 1991), pp. 6-26.

- Kably M., *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du "Moyen-Âge" (XIV^e^-XV^e^ siècle)*, texte revu et mis à jour, Le Fennec, Casablanca 2022 (Maisonneuve et Larose, 1986[1]).

- Kaḥāla ʻUmar Riḍā, *Muʻğam al-muʼallifīn. Tarāğim muṣannifī al-kutub al-ʻarabiyya*, Maktabat al-muṯannà – Dār Iḥyāʼ al-turāṯ al-ʻarabī, Bayrūt 1957, 15 vols.

- Karatay F.E. (hazırlayan), *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça yazmalar kataloğu*, Topkapi Sarayı Mūzesi, Istanbul 1962-1969, 4 vols.

- Kisaichi M., *The Almohad social-political system or hierarchy in the reign of Ibn Tumart*, in "Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko", n. 48 (1990), pp. 81-101.

- Lagardère V., *La haute judicature à l'époque almoravide en al-Andalus*, in "al-Qantara", vol. 7, n. 1 (1986), pp. 135-228.

- Landau-Tasseron E., *The "Cyclical Reform": A Study of the* mujaddid *Tradition*, in "Studia Islamica", n. 70 (1989), p. 79-117.

- Laoust H., *Une fetwà d'Ibn Taimīya sur Ibn Tūmart*, in ''Bulletin de l'Institut français d'Archéologie orientale'', vol. 59 (1960), pp. 157-184.

- Laroui A., *Sur le Mahdisme d'Ibn Tumart*, in A. Kaddouri (coordonné par), *Mahdisme. Crise et changement dans l'histoire du Maroc*, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rabat, Casablanca 1994, pp. 9-13.

- Le Tourneau R., *Al-Ghazâlî et Ibn Toûmert se sont-ils rencontrés ?*, in ''Bulletin des études arabes'', n. 34 (septembre-octobre 1947), pp. 147-148.

- Le Tourneau R., *Du mouvement almohade à la dynastie mu'minide : la révolte des frères d'Ibn Tūmart de 1153 à 1156*, in *Mélanges d'histoire et d'archéologie de l'Occident musulman. Tome II : Hommage à Georges Marçais*, Imprimerie officielle du Gouvernement général de l'Algérie, Alger 1957, pp. 111-116.

- Le Tourneau R., *The Almohad Movement in North Africa in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Princeton University Press, Princeton 1969.

- Le Tourneau R., *Sur la disparition de la doctrine almohade*, in ''Studia Islamica'', n. 32 (1970), pp. 193-201.

- *Les manuscrits arabes de l'Escurial*, décrits d'après les notes de H. Derenbourg, revues et complétées par le Dr. H.-P.-J. Renaud, vol. II, n. 2, Paul Geuthner, Paris 1941, pp. 94-97.

- Lévi-Provençal É., *Un recueil de lettres officielles almohades. Étude diplomatique et historique*, in ‘‘Hespéris. Archives berbères et bulletin de l’Institut des hautes-études marocaines’’, vol. 28 (1941), pp. 1-80.

- Lévi-Provençal E., *Le titre souverain des Almoravides et sa légitimation par le califat ‘Abbāside*, in ‘‘Arabica’’, vol. 2, n. 3 (sep. 1955), pp. 265-288.

- Lirola Delgado J., *Ibn al-Abbār al-Quḍā‘ī*, in *BA*, vol. 1, pp. 535-563 (n. 173).

- Lirola Delgado J., *Ibn Rušd al-ḥafīd, Abū l-Walīd*, in *BA*, vol. 4, pp. 517-617 (n. 1006).

- Lirola Delgado J., *Ibn Simāk, Abū-l-Qāsim*, in *BA*, vol. 5, pp. 368-373 (n. 1160).

- Maḫlūf Muḥammad, *Šağarat al-nūr al-zakiyya fī ṭabaqāt al-mālikiyya*, al-Maṭba‘a al-salafiyya, al-Qāhira 1932, 2 vols.

- Maíllo Salgado F., *De historiografía árabe*, Abada Editores, Madrid 2008.

- Maíllo Salgado F., *Claves de historiografía arabíga. Fundamentos, diversidad y lenguaje*, Nueva Graficesa S.L., Salamanca 2024.

- Makdisi G., *Ibn ‘Aqīl et la résurgence de l’islam traditionaliste au XI^e siècle (V^e siècle de l’Hégire)*, Institut français de Damas, Damas 1963.

- Manzano Rodríguez M.Á., *Ibn Abī Zar‘, Abū l-Ḥasan*, in *BA*, vol. 1, pp. 761-766 (n. 252).

- Martos Quesada J., *La labor historiográfica de Ibn ‘Iḏārī*, in “Anaquel de Estudios Árabes”, vol. 20 (2009), pp. 117-130.

- Martos Quesada J., *Historiografía andalusí. Manual de fuentes árabes para la historia de al-Ándalus*, prólogo de Javier Albarrán, Universidad de Extremadura & Sociedad Española de Estudios Medievales, Cáceres-Madrid 2022, 2 vols.

- Massé H., *La profession de foi (‘aqida) et les guides spirituels (morchida) du Mahdi Ibn Toumart*, in *Mémorial Henri Basset. Nouvelles études nord-africaines et orientales*,

publiées par l'Institut des hautes études marocaines, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris 1928, 2 vols, vol. 2, pp. 105-121.

- Merad Ali, *'Abd al-Mu'min à la conquête de l'Afrique du Nord (1130-1163)*, in ''Annales de l'Institut d'études orientales'', vol. 15 (1957), pp. 109-163.

- Morata N., *El dīwān del principe Abū-l-Rabī'a*, in ''La ciudad de Dios'', vol. 153, n. 1 (1941), pp. 176-181.

- Nagel T., *La destrucción de la ciencia de la* šarī'a *por Muḥammad b. Tūmart*, in ''Al-Qantara'', vol. 18, n. 2 (1997), pp. 295-304.

- Nagel T., *Le mahdisme d'Ibn Tumart et d'Ibn Qasi: une analyse phénoménologique*, in ''Mahdisme et millénarisme en Islam, Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée'', vol. 91-94 (2000), pp. 125-136.

- Navarro Oltra V.C., *al-Ḥulal al-mawšiyya*, in J. Lirola Delgado y J.M. Puerta Vílchez (dirección), *Enciclopedia de al-Ándalus : Diccionario de autores y obras andalusíes*, Fundación El Legado Andalusí, Granada 2002, vol. 1, pp. 262-264 (n. 132).

- Navarro Oltra V.C., *Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt al-Bāŷī*, in *BA*, vol. 5, pp. 87-90 (n. 1052).

- Norris H.T., *Ibn Tūmart and the Almoravids: 'The Evil Deeds of the mujassimūn from Kākudam'. Selected Passages from Ibn Tūmart's A'azz mā yuṭlab*, in "Journal of Qur'anic Studies", vol. 13, n. 2 (2011), pp. 155-164.

- Pines S., *Notes on Averroes's Political Teaching* (1957, translated by A. Orwin), in A. Orwin (edited by), *Plato's* Republic *in the Islamic Context*. *New Perspectives on Averroes's Commentary*, University of Rochester Press, Rochester 2022, pp. 133-159.

- Puig Montada J., *Ibn Rušd and the Almohad Context*, in R. Fontaine, R. Glasner, R. Leicht and G. Veltri (edited by), *Studies in the History of Culture and Science. A Tribute to Gad Freudenthal*, Brill, Leiden-Boston 2011, pp. 189-208.

- Rābiṭa al-Dīn Muḥammad, *al-Bḥīra*, in Muḥammad Ḥaǧǧī (al-mudīr al-mušrif), *Ma'lamat al-Maġrib*, al-Ǧam'iyya al-Maġribiyya li-l-ta'līf wa-l-tarǧama wa-l-našr, al-Ribāṭ 1991, vol. 4, pp. 1085-1088.

- Rodríguez Figueroa A., *Ibn al-Qaṭṭān Abū l-Ḥasan*, in *BA*, vol. 4, pp. 390-398 (n. 959).

- Rodríguez Figueroa A., *Ibn al-Qaṭṭān, Abū Muḥammad*, in *BA*, vol. 4, pp. 398-403 (n. 960).

- Rodríguez Figueroa A., *Ibn Jumayr al-Sabtī, Abū l-Ḥasan*, in *BA, Apéndice*, pp. 280-283 (n. 2217).

- Rosenthal E.I.J., *The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd*, in "Bulletin of the School of Oriental and African Studies", vol. 15, n. 2 (1953), pp. 246-278.

- Schacht J., *Deux éditions inconnues du Muwaṭṭa'*, in *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida*, Istituto per l'Oriente, Roma 1956, 2 vols, vol. 2, pp. 477-492.

- Schacht J., *On some manuscripts in the libraries of Morocco*, in "Hespéris-Tamuda", vol. 9, n. 1 (1968), pp. 5-55.

- Scheindlin R.P., *Old Age in Hebrew and Arabic* Zuhd *Poetry*, in M. Fierro (actas reunidas y presentadas por), *Judíos y musulmanes en al-Andalus y el Magreb. Contactos intelectuales*, Casa de Velázquez, Madrid 2002, pp. 85-104.

- Serrano Ruano D. & Forcada M., *Ibn Wuhayb, Mālik*, in *BA*, vol. 5, pp. 603-608 (n. 1319).

- Serrano Ruano D., *Los almorávides y la teología aš'arī: ¿contestación o legitimación de una disciplina marginal?*, in C. de la Puente (ed.), *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus. XIII. Identidades marginales*, Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid 2003, pp. 461-516.

- Serrano Ruano D., *¿Por qué los almohades acusaron a los almorávides de antropomorfismo?*, in P. Cressier, M. Fierro y L. Molina (editores) *Los Almohades: problemas y perspectivas*, Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid 2005, 2 vols., vol. 2, pp. 815-852.

- Serrano Ruano D., *Ibn Rušd al-Ŷadd, Abū l-Walīd*, in *BA*, 4, pp. 617-626 (n. 1007).

- Serrano Ruano D., *La diffusion de l'aš'arisme et la réforme du credo malikite à l'époque almoravide: Ibn Rušd al-Ǧadd, Abū Bakr Ibn al-'Arabī et le Qāḍī 'Iyāḍ*, in C. Aillet et B. T. Leonetti (éds.), *Dynamiques religieuses et territoires du sacré au Maghreb médiéval. Éléments d'enquête*, Consejo Superior de Investigaciones científicas, Madrid 2015, pp. 79-102.

- Shatzmiller M., *L'historiographie mérinide. Ibn Khaldūn et ses contemporains*, Brill, Leiden 1982.

- Simmons M., *Confession of the Faith of the Almohades*, in "The Jewish Quarterly Review", vol. 3, n. 2 (1891), pp. 360-363.

- Stroumsa S., *Philosophes almohades? Averroès, Maïmonide et l'idéologie almohade*, in P. Cressier, M. Fierro, L. Molina (editores), *Los Almohades : problemas y perspectivas*, Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid 2005, 2 vols., vol. 2, pp. 1137-1162.

- Stroumsa S., *Andalus and Sefarad. On Philosophy and Its History in Islamic Spain*, Princeton University Press, Princeton – Oxford 2019.

- Stroumsa S., *Théologie et philosophie au temps des Almohades. XII^{e} siècle de l'ère commune*, Académie du Royaume du Maroc, Rabat 2023.

- Ṭāhā 'Abd al-Wāḥid Ḏunūn, *Ibn 'Iḏārī al-Marrākušī. Šayḫ mu'arriḫī al-Maġrib al-'arabī*, Dār al-madār al-islāmī, Bayrūt 2005.

- Thiele J., *Abū Hāshim al-Jubbā'ī's (d. 431/933) Theory of 'States' (aḥwāl) and its Adaption by Ash'arite Theologians*, in S. Schmidtke (edited by), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 364-383.

- Thiele J., *Facing the Mahdī's True Belief : Abū 'Amr al-Salālijī's Ash'arite Creed and the Almohads' Claim to Religious Authority*, in "al-'Uṣūr al-Wusṭā", v. 26 (2018), pp. 96-112.

- Thiele J., *Debates on Divine Attributes in Almohad Times, or Locating the Limits of Human Reason*, in C. Burnett & P. Mantas-España (edited by), *Mark of Toledo. Intellectual Context and Debates between Christians and Muslims in Early Thirteenth Century Iberia*, Córdoba University Press -Córdoba Near Eastern Research Unit - The Warburg Institute, Córdoba – London 2022, pp. 213-238.

- Thiele J., *Publishing Ibn Tūmart's "Book" in Colonial Algeria : The Correspondence of J.D. Luciani, E. Doutté, and M. Gaudefroy-Demombynes with I. Goldziher*, in H.-J. Becker, K. Dévényi, S. Günther, S. Schmidtke (edited by), *Building Bridges: Ignaz Goldziher and His Correspondents*, Brill, Leiden-Boston 2024, pp. 297-331.

- Urvoy D., *La pensée d'Ibn Tūmart*, in ''Bulletin d'études orientales'', vol. 27 (1974), pp. 19-44.

- Urvoy D., *La pensée almohade dans l'œuvre d'Averroès*, in J. Jolivet (préparée par), *Multiple Averroès : actes du Colloque international organise a l'occasion du 850. anniversaire de la naissance d'Averroès, Paris 20-23 septembre 1976*, Belles Lettres, Paris 1978, pp. 45-53.

- Urvoy D., *Le manuscrit ar. 1483 de l'Escurial et la polémique contre Ġazālī dans al-Andalus*, in ''Arabica'', vol. 40, n. 1 (1993), pp. 114-119.

- Urvoy D., *Les divergences théologiques entre Ibn Tûmart et Gazâlî*, in *Mélanges offerts à Mohamed Talbi à l'occasion de son 70^{e} anniversaire*, Publications de la Faculté des Lettres de la Manouba, Tunis 1993, pp. 203-212.

- Urvoy D., *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman*, Flammarion, Paris 1998.

- Urvoy D., *Ibn Rushd et le pouvoir almohade*, in A. Bazzana, N. Bériou, P. Guichard (actes réunis et édités par), *Averroès et l'averroïsme (XII^{e}-XV^{e} siècle). Un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et à Padoue*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon 2005, pp. 121-129.

- Urvoy D., *Les professions de foi d'Ibn Tūmart. Problèmes textuels et doctrinaux*, in P. Cressier, M. Fierro, L. Molina (editores), *Los Almohades : problemas y perspectivas*, Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid 2005, 2 vols., vol. 2, pp. 739-752.

- Urvoy D., *Raison et conviction en islam. Questions d'un philosophe orientaliste*, Claire Maisonneuve, Paris 2021.

- Van Staëvel J.-P. et Fili A., *«Wa waṣalnā 'alā barakat Allāh ilā Īgīlīz' » : à propos de la localisation d'Īgīlīz-des-Harġa, le* Ḥiṣn *du Mahdī Ibn Tūmart*, in ''Al-Qantara'', vol. 27, n. 1 (enero-junio 2006), pp. 155-197.

- Viguera M.J., *Las cartas de al-Ġazālī y al-Ṭurṭūšī al soberano almorávid Yūsuf b. Tāšufīn*, in "al-Andalus", vol. 42, n. 2 (1977), pp. 341-374.

- Villuendas Sabaté B., *Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākušī*, in BA, vol. 1, pp. 592-601 (n. 185).

- Villuendas Sabaté B., *Ibn Tūmart, al-Mahdī, Muḥammad*, in *BA, Apéndice*, pp. 421-439 (n. 2396), pp. 421-423.

- Watling D.E., *The Dearest Desire: Philosophy and Islam in the Book of Ibn Tūmart*, PhD dissertation, The University of Chicago, Chicago 2021.

- Witkam J.J., *Inventory of the Oriental Manuscripts of the Library of the University of Leiden. Vol. 1. Manuscripts Or. 1-Or. 1000*, Ter Lugt Press, Leiden 2007 (https://digitalcollections.universiteitleiden.nl/view/item/3177208#page/236/mode/1up).

- Yabri M.Á., *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. Lecturas contemporáneas*, traducción del árabe, notas e índice de Manuel C. Feria García, Editorial Trotta, Madrid 2016[3].

- Zahrī Ḫālid, *al-Maṣādir al-maġribiyya li-l-'aqīda al-aš'ariyya. Biblīūwġrāfīā wa-dirāsa biblīūmitriyya*, taqdīm Aḥmad 'Abbādī, taṣdīr Aḥmad Šawqī Binabīn, Manšūrāt al-Rābiṭa al-muḥammadiyya li-l-'ulamā', al-Ribāṭ 2017, 2 vols.