

LE PROBLÈME DE LA PHILOSOPHIE ISLAMIQUE

OMAR MERZOUG

Docteur en philosophie (Sorbonne, Paris IV)

RESUMEN

En este artículo se muestran ciertos ejemplos extraídos de la producción filosófica musulmana con el fin de intentar dilucidar hasta qué punto podemos hablar de filosofía musulmana, cuestión que presupone una cierta posición ante la filosofía. El ejercicio de la razón filosófica por parte de los autores musulmanes muestra un quehacer propio que sabe responder a la dialéctica fe-razón y que como cristianos y judíos supone un gran ejercicio y un reto intelectual.

Palabras clave: Averroes, Filosofía islámica, Zakariyya Rhazî.

ABSTRACT

This paper contains some examples taken from the Muslim philosophical output which aim to explain the extent to which we can talk about Muslim philosophy. This question assumes a particular position before philosophy. The exercise of philosophical reason practised by Muslim authors shows a task that is able to answer to the faith-reason dialectics and that, as Christians and Jews, entails a big effort and an intellectual challenge

Key words: Averroes, Islamic philosophy, Zakariyya Rhazî.

L'expression de "philosophie islamique" est couramment employée par les historiens de la philosophie médiévale pour désigner cette période entre le VIIIe et le XIIIe siècle qui a vu fleurir sous la plume de "philosophes musulmans" un

certain nombre d'œuvres de qualité inégale et qui ont joué un certain rôle dans la pensée et les écrits d'auteurs médiévaux chrétiens dont le plus célèbre est sans doute saint Thomas d'Aquin. Henri Corbin n'hésite pas à l'utiliser et à en justifier l'usage, Badawi l'emploie également, Walzer évoque une "islamic philosophy", Majid Fakhry parle de philosophie islamique et Gilson fait usage du terme de "philosophie arabe". Le philosophe marocain Al-Jabirî aussi emploie cette expression qui ne renvoie pas seulement à la période ou à l'origine orientale ou confessionnelle des auteurs, elle est usitée pour signifier que ces œuvres que l'on qualifie de philosophiques se situent dans la postérité de la philosophie grecque et surtout d'Aristote et de Plotin, c'est-à-dire d'auteurs païens qui, quel que soit l'effort de la philosophie grecque, sont restés dans les limites du paganisme.

Pourtant au philosophe traditionnel, pareille formule paraît pour le moins paradoxale, à moins qu'elle n'enferme une contradiction. La philosophie, au sens obvie du terme, et pour largement simplifier, se réclame d'un exercice de la raison, un exercice profane de la "lumière naturelle". Le philosophe examine, recherche, interroge tout et tout devra être passé au crible de l'esprit, un esprit cela va sans dire, critique pour atteindre la vérité et asseoir sur cette vérité les principes d'une sagesse.

Le meilleur exemple de philosophe est sans doute Socrate dont l'activité se résumait à la critique des notions communément admises. Il tentait de montrer que ces notions n'allaient pas du tout de soi, que cette analyse critique des concepts est l'œuvre de la raison devant qui tout devient objet de recherche, même le fait religieux ou la croyance religieuse.

Or, dans la formule dont nous nous occupons, il y a le qualificatif islamique. Lequel renvoie à une religion apparue, au VII^e siècle de l'ère chrétienne, en Arabie. C'est un fait très connu que Islam signifie "soumission à Dieu", une attitude en apparence contraire à celle qui anime l'esprit du philosophe se caractérisant, nous venons de le préciser, par sa capacité à interroger de manière critique les objets qui s'offrent à sa pensée. Comme d'autres religions, l'Islam est une religion, un corps de dogmes et de croyances, révélée. Le Livre sacré des Musulmans, le Coran, contient la parole de Dieu dictée par l'Ange Gabriel, et recueillie par Le Prophète Muhammad dans sa retraite des environs de La Mecque. Dieu y nomme un certain nombre de choses, prescrit, admoneste, sermonne, menace et raconte à des fins d'édification, les faits des peuples passés punis pour leur impiété. Il y est question de Dieu, de sa nature, de la création du monde, de l'immortalité de l'âme, du Jugement dernier, du châtement ou de la rétribution. Dieu révèle à l'homme son existence, son unicité, sa nature, qu'il a créé le monde et comment etc.

Par voie de conséquence, nous avons d'une part liés dans une même formule le terme de philosophie qui renvoie à un exercice profane et critique de la raison et un qualificatif qui réfère au fait de la Révélation, laquelle relève du surnaturel et fait sens pour le croyant. Cette formule pose en fait un problème philosophique sérieux, celui de savoir si nous n'avons pas affaire avec cette expression de philosophie islamique à un concept contradictoire qui se détruit lui-même, et de surcroît, si le référent d'une telle formule renvoie à une réalité historique objective.

On répondra que l'Histoire atteste qu'un certain nombre de doctrines été rangées dans la rubrique "philosophies islamiques", œuvre de ceux que Badawi appelle les "philosophes purs" et Corbin "les philosophes hellénisants". Mais toute la question est de savoir si cette philosophie hellénisante qui, empruntant ses termes, ses concepts, ses problématiques, ses thèmes et sa logique à la philosophie des Platon, Aristote et Plotin, cherche à l'harmoniser avec les dogmes de l'Islam n'est pas un habit d'Arlequin où des fragments de théologie sont plaqués sur des développements philosophiques. En d'autres termes, ces scolastiques spéculatives, dont le but avoué est de défendre par des arguments rationnels et si nécessaire philosophiques, le corps doctrinal de l'Islam, peuvent recevoir le nom de philosophie. Ne s'agirait-il pas en l'occurrence d'une "escroquerie d'étiquette"?

Dès lors, Le philosophe se voit acculé à un dilemme : soit soumettre sa raison à des dogmes qui sont l'objet d'une Révélation et y adhérer, soit assumer sa fonction critique et notamment soumettre les dogmes, fussent-ils révélés et dûton les admettre comme tels, à l'examen de la raison. Ainsi posé, l'expression de "philosophie islamique" paraît des plus problématiques. Si d'excellents esprits l'ont utilisée, c'est sans doute qu'ils entendaient signifier par là qu'il existait des musulmans philosophes, et partant ils ont appelé l'œuvre de ces musulmans qui philosophait des philosophies islamiques. Qu'il y eut des Musulmans qui philosophèrent, nul ne le conteste, mais toute la question est de savoir s'il y eut, s'il peut y avoir une philosophie islamique.

Le rationalisme de Zakariyya Rhaẓī (IXe) est le prototype de la philosophie qui prétend se passer de révélation religieuse ou d'intuition mystique¹. Par sa raison, l'homme est à même de distinguer le bien du mal et donc de fonder une morale, par sa raison, l'homme se rend compte que les religions sont un tissu de contradictions, que les paroles des prophètes s'opposent les unes aux autres alors qu'ils se disent les ministres d'un seul et même Dieu. Condamnant toute démarche ésotérique, et partant toute philosophie qui se donnerait pour prophétique et suprarationnelle, Rhaẓī répudie tout surnaturel et jette au rebut

1 Kitāb al-ilm al-ilāhī

l'irrationnalisme au nom de la raison, critère de vérité et guide pour l'action. Son Dieu est le Dieu des philosophes et des savants, non le Dieu des Ecritures, du Coran et des prophètes. On ne trahirait certes pas la pensée de Rhazi en disant qu'il parie intégralement sur la raison, que sur ce point il est antipascalien, et qu'entre la foi révélée et la raison, il n'est pas de commune mesure, pas de terrain d'entente, comme il ne saurait être question d'accord entre la vérité et l'erreur, entre la certitude et le surnaturel. Il ne saurait y avoir deux domaines, mais un seul, celui de la raison, outil qui nous permet de pénétrer l'essence des choses et d'arpenter tout le champ du connaissable.

La société secrète de philosophes qui a connu la renommée sous le nom des "Ikhwân As-Safâ" (traduit plus ou moins heureusement par les Frères de la Pureté) se situe de ce point de vue sur la même ligne que Rhazi. Les philosophes, qui la composent, considèrent que la philosophie est supérieure à la révélation, que la révélation s'adresse au commun des mortels, auquel on envoie les prophètes comme on envoie le médecin aux gens malades. Le philosophe, entendu au sens néoplatonicien, n'a que faire de cette médecine, l'exercice de sa raison naturelle suffit pour comprendre les réalités, guider son action et trouver l'ataraxie.

Pour des raisons inverses, des raisons religieuses et théologiques, Ibn Taymiyya s'élève contre la prétention de la philosophie à atteindre la certitude. Partant, il rejette la philosophie grecque dans son ensemble et y est très hostile. La philosophie platonico-aristotélicienne n'atteint pas le fond de l'être, Ibn Taymiyya très subtilement l'attaque en son maillon le plus intéressant, la logique, pour Aristote, la science c'est la démonstration par syllogismes. Or, Ibn Taymiyya note que la logique formelle, et pour cause, ne s'intéresse qu'à la forme du syllogisme et non à sa matière. Sans matière, le raisonnement tourne à vide. Or, prétend Ibn Taymiyya, la matière est plus intéressante que la forme qui est indifférente à l'expérience. Adoptant un point de vue que n'eurent pas renié Locke ou Hume, Ibn Taymiyya affirme que l'expérience fonde toute science véritable, la science part de l'expérience. Il donne l'exemple du feu qui brûle qui n'est pas un concept ou une idée, mais dont l'idée est tirée d'une expérience concrète. Dans la connaissance on procède du particulier au général et non inversement contrairement à ce que prétend Aristote pour qui il n'y a de science que du général. Nous savons que les hommes sont mortels, avons-nous besoin de former un syllogisme pour le savoir ? Cette critique est *a priori* étonnante puisque Aristote a critiqué Platon en disant que Platon a construit sa science en partant des conditions logiques auquel répondait l'idée de science, en allant du concept de science à son objet, mais Aristote objecte que "la science ne doit pas se construire elle-même son objet propre sans se demander si cet objet coïncide

ou non avec le monde donné. Car le monde réel reste toujours le seul objet d'une science qui se veut réelle, comme le voulait le Stagirite

Aux yeux d'Ibn Taymiyya, la syllogistique d'Aristote est scientifiquement stérile. L'accusation qui pèse sur Aristote d'avoir bloqué le progrès du savoir pendant des siècles eût trouvé en Ibn Taymiyya un partisan sans doute zélé. Pour des raisons différentes, Ibn Khaldûn affirme que la philosophie est une discipline vaine : elle est le lieu géométrique des questions métaphysiques, c'est-à-dire le lieu du verbiage et de la phraséologie. Il n'est pas plus indulgent avec les musulmans comme Ibn Sîna, Farâbi ou Ibn Rochd qui croient pouvoir prouver les dogmes religieux par la raison. En quoi ils se trompent lourdement. La raison humaine a des limites et ne peut s'élever au rang des vérités révélées, si la raison pouvait prouver le dogme, la révélation serait sans objet. La Loi révélée est supérieure à la raison et la comprend et la renferme, lui enseignant des vérités auxquelles la raison ne peut parvenir par ses propres moyens, lui évitant ainsi d'errer.

Esprit longtemps tourmenté, en proie à un doute qui l'a profondément affecté, doute existentiel et non pas doute purement intellectuel comme celui de Descartes. (A ce titre, Ghazâli est plus proche du tourment et de l'interrogation pascalienne que de Descartes), Ghazâli à la recherche de la certitude, explore les philosophies et les théologies constituées à son époque, les Mu'tazila, les philosophes dont il expose les thèses dans son essai *Les Intentions des Philosophes*. Il a lui-même raconté dans *Le Préserveur de l'Erreur* son parcours à la recherche de la certitude. Touchant la philosophie qui est essentiellement dans la postérité arabe d'Aristote à la fois une logique et une métaphysique. Dans *Le Préserveur de l'Erreur*, il classe les philosophes du point de vue de l'incroyance, et il les divise en trois, les matérialistes (Dahriyyûn), les naturalistes (tabi'yyun) et les déistes (Ilahiyyûn). Dans le premier cas, il songe sans doute aux atomistes, aux Démocrite et Epicure, qui se passent de l'hypothèse d'un Dieu unique, du Dieu des religions monothéistes, créateur, Gazali conclut à l'incroyance (zandaqa), les seconds, sont aussi des incroyants (zanâdiqa) et quant aux derniers, les Socrate, Platon, Aristote, il précise qu'ils ont réfuté les matérialistes et les naturalistes. En gros, conclut Ghazâli, ce que les déistes grecs ont transmis et ce qui a été repris par les musulmans Farâbi et Ibn Sîna, doit être pour une part être excommunié, une autre part doit être l'objet d'une "innovation blâmable" et une dernière part ne doit pas être totalement rejetée.

Il s'est donc trouvé des philosophes pour nier l'existence d'une philosophie islamique. Car soit la philosophie se trouvera instrumentalisée pour "prouver" les dogmes et l'on confondra la philosophie et la religion, soit on parlera d'une philosophie islamique pour dire qu'elle est la philosophie vraie, et on ne voit pas pourquoi cette philosophie serait l'apanage des Musulmans.

Enfin, on prétendra qu'il faut et qu'il suffit que cette philosophie ne s'inscrive pas en faux contre les enseignements de l'islam, et voilà la philosophie captive, et comme mise en demeure de se conformer au credo, et de nouveau nous retombons dans la théologie. La philosophie ne saurait être islamique pas plus qu'elle n'est juive ou chrétienne, la raison, outil du philosophe, est universelle et c'est cette "lumière naturelle" qu'il utilise de manière critique pour se débarrasser des préjugés, des notions confuses et fausses, pour acquérir la vraie science qui n'est pas celle des théologiens. Nous sommes au rouet : le concept contradictoire d'une philosophie qui serait religieuse, c'est-à-dire d'un exercice de la raison "lumière naturelle" qui se soumettrait aux données surnaturelle de la révélation.

Plus sensible que Rhazî au fait que la raison divise plus qu'elle n'unit les positions, ou bien divise autant qu'elle unit, Ghazâli remarque que les philosophes anciens, bataillant tous sous la bannière de la raison, ont professé des doctrines qui se contredisaient les unes les autres. Il note les divergences profondes et les positions irréconciliables entre les matérialistes de l'Antiquité, les Démocrite et Epicure, avec les platoniciens. Il souligne le fait que Platon a critiqué ses prédécesseurs et qu'ils (Socrate et Platon) ont été réfutés par Aristote. Les postcartésiens que furent Spinoza, Malebranche et Leibniz invoquaient la même raison, et au nom de cette rationalité, ils ont construit des systèmes métaphysiques antinomiques. Il suffit de se reporter à la *Critique de la Raison Pure* pour voir Kant administrer la preuve qu'au nom de la même raison on peut rigoureusement prouver des thèses adverses. Il n'y a donc pas que la religion qui divise, la raison aussi provoque des schismes, et croire qu'il suffit de démonstrations pour amener l'humanité à un "accord des entendements", selon la formule de Spinoza, est une belle et dangereuse chimère.

Pourquoi conserver une formule, un concept, une expression que tous semblent rejeter, pour des raisons différentes, voire opposées ? Car Ghazâli ne propose en somme de conserver de la philosophie que la logique qui lui paraît indolore pour la foi, toute la métaphysique des philosophes ne pouvant conduire qu'à l'athéisme. Ibn Taymiyya va plus loin et porte l'estocade, nous venons de le voir, même la logique lui paraît sans intérêt puisqu'elle ne fait rien connaître. Elle ne saurait donc être cet organon que célèbrent les aristotéliens. Ibn Khaldûn veut bien de la logique, mais à condition qu'elle soit accessible à ceux qu'une foi solide, doublée d'une forte formation théologique, a prémuni contre les possibles errements. L'unanimité semble se faire contre la philosophie, sentie comme discipline allogène qui ne trouve pas prise, de sol où s'enraciner dans l'humus de l'islam.

Or il est un fait indéniable : les philosophies issues de la Grèce, mais aussi les sagesses de l'Iran ancien et de l'Inde se sont trouvées en contact avec

l'Islam, religion nouvellement révélée. Ces contacts ont tantôt pris la forme d'une confrontation, de rejet et tantôt de tentatives d'harmonisation devant ce fait étonnant, ressenti comme tel par les philosophes hellénisants. La raison ne peut être qu'une, et la raison est un don du Seigneur, comme la foi, de sorte qu'il leur est apparu pour le moins anormal que la vérité de la foi et la vérité de la philosophie pussent se contredire, et qu'on aille jusqu'à utiliser l'une contre l'autre, ou exclure l'une du champ de l'autre. C'est un autre fait que Kindi, Farabi, Ibn Sîna, Ibn Roschd, des philosophes et des savants éminents, ont tenté de concilier philosophie et religion. De sorte qu'on peut légitimement se demander comment ces musulmans qui ne se montrèrent pas rétifs à la philosophie, issue des Grecs, ont pensé les rapports de la philosophie et de la religion.

De ce point de vue, l'averroïsme s'offre comme un terrain de choix pour l'étude de ces rapports. D'une part, parce qu'il leur a consacré un essai exclusif, et qu'il reprend la question dans son grand livre *La Destruction de la Destruction* et dans d'autres textes plus courts.

Dans le *Fasl al-Maqal*, Ibn Roschd prend bien soin de préciser qu'à ses yeux "philosopher n'est rien autre chose que de la considération, la méditation sur les êtres par où ces êtres sont signes de l'existence de l'Artisan, je veux dire par où elles sont créées...". Il ajoute que ce genre de spéculation est autorisée par la Loi religieuse et qu'il y a dans le Coran des versets innombrables qui l'accréditent.

Ceux qui s'opposent à la philosophie au motif que des pareilles recherches sont une innovation blâmable, que la première génération de Musulmans a fort bien ignoré la logique d'Aristote et s'en est parfaitement porté, Ibn Roschd réplique en disant qu'il y a d'autres innovations inconnues des premiers musulmans et qui ont été retenues, comme par ex le raisonnement juridique.

Par conséquent, il ne faut pas hésiter à se lancer dans la recherche philosophique, en utilisant les instruments de la vraie science, celle de la logique et de la démonstration syllogistique. Ibn Roschd affirme dans ce traité qu'il ne saurait y avoir de contradiction entre la foi et la raison, car les aboutissants de la démonstration syllogistique dans la mesure où ils sont la vérité même ne sauraient contredire cette autre vérité révélée par Dieu à ses prophètes. La vraie philosophie concorde avec la vraie foi : C'est la position de principe qu'adoptera plus tard Malebranche. Ce n'est pas en cautionnant une foi paresseuse, en faisant intervenir les dogmes comme un *deus ex machina* que Ibn Roschd entend faire coïncider foi et raison, mais, au contraire, en suivant un chemin plus escarpé, plus périlleux, celui de la démonstration, qu'il entend prouver de la manière la plus claire l'accord essentiel de la foi et de la raison. Et la forme la plus élevée, la plus rigoureuse du savoir démonstratif, ce sont les syllogismes hérités d'Aristote. C'est donc par la conception purement aristoté-

licienne de la science qu'il entend parvenir à l'accord de la foi et de la raison. Si l'on y réussit, la foi y gagne, car elle se verra confortée par les résultats d'une démarche purement rationnelle que ses vérités viendraient couronner.

L'argumentation d'Ibn Roschd est facilitée par deux faisceaux de faits: d'abord les injonctions du Coran aux êtres humains à se servir de leur raison pour connaître entre autres le Seigneur des Cieux et de la terre, et secondement la théorie aristotélicienne de la science. (Aristote ne va comme Platon de l'idée de la science à l'objet, mais tente de déterminer à quelles conditions le monde réel est susceptible de science rationnelle). Par conséquent, quand le Coran demande aux hommes, aux croyants de considérer, de méditer les signes naturels, les objets naturels, le monde et ses merveilles, ses beautés, ses commodités etc..., cet Aristoteles redivivus qu'est Averroès ne se sent pas en exil, il est chez lui. Et pour que la conciliation de la foi et de la raison soit possible, Ibn Roschd se voit contraint de proposer une classification aristocratique de ceux à qui s'adresse le Livre. Il y a d'abord le peuple à qui il faut proposer la foi du charbonnier et qui ne comprend rien aux spéculations philosophiques. De ce point de vue, rien n'est plus étranger à Ibn Roschd que le "rendre la philosophie populaire" de Diderot. Rendre la philosophie populaire, c'est pour le vulgaire faciliter les divisions et favoriser les schismes, provoquer des guerres religieuses et des conflits politiques. Les hommes sont en effet différents, le peuple n'est sensible qu'aux arguments oratoires ; les théologiens, eux, sont sensibles aux arguments dialectiques, au sens aristotélicien du terme. Enfin la classe des philosophes qui eux sont gens d'herméneutique, de démonstration.

Il n'y a donc pas comme beaucoup l'ont pensé une double vérité, mais une expression multiple et différente d'une seule et même vérité selon la capacité des gens à l'appréhender. Un peu à la manière de la substance spinoziste qui est unique mais que chacun de ses modes reflète fidèlement. Le plus intéressant est que cette façon de voir peut se renforcer par des versets coraniques : "Appelle à la voie de ton Seigneur par la sagesse et les exhortations courtoises, Dispute avec eux de la manière la plus convenable" (*Coran*, XVI, 126). La disparité des esprits et des facultés font que les vérités philosophiques ne doivent pas lancées sur la place publique et c'est à cette condition que philosophie et religion peuvent se concilier.

Le second faisceau est le caractère rationnel du Coran. Plus que toute autre livre révélé, le Coran enjoint aux croyants d'étudier, de faire preuve de raison, d'utiliser ce don que Dieu leur a fait et qui les élève au rang d'hommes en leur donnant sur les autres êtres animés une évidente supériorité. Il y a donc un appel dans le texte coranique à pratiquer la spéculation, à étudier les phénomènes de la nature, animaux, astres, etc. Et d'autre part, les premières sourates

révélées sont empreintes d'un caractère métaphysique qui a frappé nombre de spécialistes et d'orientalistes.

Il serait par ailleurs tout à fait exagéré, voire fallacieux de prétendre que les penseurs de l'Islam n'aient pas trouvé dans le Coran de quoi susciter, nourrir et accompagner leurs métaphysiques. L'idée de l'Être unique ne leur vient certainement pas des Grecs qui, c'est une vérité fort connue, ne se sont jamais élevés à cette idée. "On ne voit aucun système philosophique grec qui ait réservé le nom de Dieu à un être unique et ait suspendu à l'idée de ce Dieu le système entier de l'Univers"². Tout au long de sa prédication, Muhammad, le prophète de l'Islam, a prêché l'Unicité de Dieu (*Tawhîd*) et il n'a jamais transigé sur ce point. Toute la métaphysique de l'Islam procède de cette unicité de l'Être premier. Chez Al-Ash'arî (874/935), il y a la formulation de la preuve de Dieu par l'idée de la Perfection. En s'appuyant sur des versets coraniques (LVI, 59/60) et surtout celui-ci : "Nous avons créé l'Homme d'un morceau d'argile. Puis nous l'avons fait éjaculation dans un réceptacle solide, puis Nous avons fait l'éjaculation adhérence. Nous avons fait l'adhérence matière flasque. Nous avons fait la masse flasque ossature et Nous avons revêtu de chair l'ossature. Ensuite nous instituâmes une seconde créature. Béni soit Allah, le meilleur des Créateurs 2 (*Coran*, XXIII, 12-14), Al Ash'arî entend démontrer l'existence du Créateur par l'imperfection foncière de la créature. La faiblesse ontologique de l'homme renvoie à l'idée d'une perfection supérieure. Ainsi que le dira plus tard Descartes : "Lorsque je fais réflexion sur moi, non seulement je connais que je suis une chose imparfaite et dépendante d'autrui... mais je connais aussi en même temps que celui duquel je dépends possède en soi toutes ces grandes choses auxquelles j'aspire et dont je trouve en moi les idées, non pas indéfiniment et seulement en puissance, mais qu'il en jouit en effet actuellement et infiniment, et ainsi qu'il est Dieu"³. La réflexion sur la contingence des êtres créés, qui n'ont pas leur cause en eux-mêmes, qui ne se sont pas donné l'être, conduira à conceptualiser la distinction de l'Être nécessaire et de l'Être contingent qu'on trouve au fondement de la philosophie d'un al-Farâbî³ ou d'un Ibn Sîna. On y reconnaît l'une des preuves de l'existence de Dieu, la preuve par la contingence de l'homme (*contingentia hominis*). Plus tard, Descartes partira bien de la contingence, non du monde, mais de l'homme pour rencontrer Dieu : "Si j'étais indépendant de tout autre et que je fusse moi-même l'auteur de mon être, certes je ne douterais d'aucune chose, je ne concevrais plus de désirs et enfin il ne me manquerait aucune perfection, car je me serais donné moi-même

2 Etienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, p.40, Vrin, Paris, 1944

3 Notamment dans " Les opinions des habitants de la Cité vertueuse ".

toutes celles dont j'ai en moi quelque idée, et ainsi je serais Dieu". D'où il appert que Dieu est bien le dispensateur d'existence.

Ces quelques exemples qu'on peut à l'envi multiplier montrent que les Musulmans ne pouvaient, quelque héritiers des Grecs que le furent les averroïstes par exemple, philosopher à la manière des Grecs qui, eux, n'étaient pas captifs du dilemme Raison/Révélation. C'est à l'aune de cette difficulté qu'il faut juger les penseurs chrétiens, juifs ou musulmans qui eurent, sur ce point précis, plus de mérite que les Grecs.