

Roxane MARCOTTE

## Imagination et révélation chez Miskawayh

Miskawayh (m.1030), l'auteur dont il sera question ici, est un philosophe-historien musulman du début du 11<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne.<sup>1</sup> Il fut un de ceux qui se consacrèrent à des activités intellectuelles qui englobaient, à son époque, des savoirs tant profanes que religieux.<sup>2</sup> Il fut de ceux qui contribuèrent à intégrer les héritages de la Grèce antique et de l'Orient islamique. Le problème qui retiendra notre attention est celui de la prophétie (*nubuwwat*) dans l'œuvre de cet auteur.<sup>3</sup> Un mot suffira pour rappeler que dans l'Islam la

---

1. Une première version de ce texte a déjà fait l'objet d'une présentation lors du 64<sup>e</sup> Congrès de l'A.C.F.A.S. (Ass.canadienne-française pour l'avancement des sciences), le 16 mai 1996, à l'Université M<sup>c</sup>Gill de Montréal.

2. Pour tout le contexte social et intellectuel de cet époque, voir Marc Bergé, *Pour un humanisme vécu: Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī* (Damas, Institut français de Damas, 1979); Muḥammad Arkoun, "L'humanisme arabe au IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècle, d'après le *Kitāb al-Hawāmīl wal-Šawāmīl*" dans *Islamic Culture*, 37 (1963), 131-144.

3. Johannes Deninger, "Revelation" dans *Encyclopaedia of Religion*, éd. Mircea Eliade, 16 vols., (New York, Macmillan, 1987), XII, 356a-362b. Traditionnellement, le "prophète", en grec, est celui qui parle.

révélation (*wahy*), de même que la prophétie, sont garantes de l'intercession divine dans l'ordre humain, et cela, par l'intermédiaire des prophètes.<sup>4</sup> Ceux-ci reçoivent habituellement la révélation par l'intermédiaire de l'archange Gabriel, sous forme de rêves, de visions ou d'auditions. Les messagers de Dieu ne sont pas seulement les prophètes apportant une nouvelle loi (*rasūl*) mais sont aussi ceux qui, plus nombreux, sont aptes à recevoir la révélation (*nabī*). Dans l'Islam, la prophétie est centrale car, en plus de permettre la méditation entre le divin et le temporel, elle est garante de la loi divine – de la *šarī'ah*.<sup>5</sup>

Les théologiens autant que les philosophes ont essayé de définir les conditions de la révélation.<sup>6</sup> Les théologiens, dont l'entreprise et les méthodes sont plutôt de type théologico-religieux, proposent un retour vers le texte, en l'occurrence

---

Par contre, en arabe, il semble qu'il soit celui qui fut élevé au-dessus des autres hommes, devenant responsable des autres créatures, cf. *Lisān al-'Arab*, 3<sup>e</sup> éd., 18 vols. (Beirut, Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, Mu'assasah al-Tārīkh al-'Arabī, 1993), XIV, 30.

4. Les prophètes musulmans sont, entre autres, les prophètes judéo-chrétiens (Adam, Noé, Abraham, Moïse, David, Jésus) mais non exclusivement puisque la tradition islamique comprend aussi d'autres prophètes (Hūd, Šāliḥ, Šu'ayb ou Joseph) qu'elle fait descendre pour la plupart de la famille d'Abraham, c'est-à-dire Job, Aaron, Jacob, Ismaël, Israël et Salomon, *Qur'ān*, 4/163 (161); 2/133-40 (127-40); 6/84 (84); cf. Marilyn Robinson Waldman, «*Nubūwah*» dans *Encyclopaedia of Religion*, XI, 1a-7a, surtout 2a.

5. Les questions que pose Arkoun ne sont guère différentes: «– Qu'est-ce que la Révélation? – Quelles sont les marques distinctives de la dignité de prophète?» Voir le chap. VII, «La construction de la sagesse», section IV sur «Le prophète; Dieu» dans Muḥammad Arkoun, *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècle: Miskawayh philosophe et historien* (Paris, J. Vrin, 1970), pp. 314-328, surtout 315.

6. Une approche plus équilibrée de la question semble être celle d'Arberry qui analyse, non seulement les deux grands pôles que représentent l'approche des traditionalistes (révélation) *versus* celle des rationalistes (raison), mais aussi celle des mystiques, c'est-à-dire l'expérience individuelle et directe comme moyen d'accès à la connaissance du divin et de la volonté divine, voir J.A. Arberry, *Revelation and Reason in Islam*, 3<sup>e</sup> éd. (London, George Allen & Unwin, 1971).

le *Qur'ān*, de même que vers l'ensemble de la tradition du Prophète, celle de la *sunnah* de Muḥammad. Dans ce cas-ci, le point de départ, de même que l'ensemble de l'analyse est intrinsèque à la tradition religieuse, c'est-à-dire qu'elle se définit au moyen des textes sacrés et de la tradition du Prophète.

Miskawayh, lorsqu'il se penche sur la question de la révélation, adopte une approche de type philosophico-religieux pour faire sens de ce donné religieux qui, par nature, est essentiellement hors de portée de la raison humaine, son principe trouvant son origine dans les textes sacrés et la parole divine. La faculté d'imagination – *al-quwwat al-mutakhayyila* – est l'élément central qui lui permettra d'expliquer la révélation dans son ouvrage intitulé *Le petit livre du salut*, une somme condensée des savoirs religieux indispensables à tout homme cultivé de son époque. C'est dans la dernière partie de cet ouvrage qu'il discute des prophéties (*nubuwwāt*).<sup>7</sup>

### Aspect psychologique-aristotélisme (facultés de l'âme)

Dans cette section sur les prophéties, Miskawayh fait appel à deux traditions différentes pour proposer un cadre philosophique comme point de départ à son analyse. La première tradition est celle de la psychologie aristotélicienne qui permet à l'auteur de rendre compte du processus menant de la connaissance des choses particulières à la connaissance des choses divines. La psychologie aristotélicienne postule un processus qui, à la base, implique un ensemble de facultés propres à l'âme parmi lesquelles se trouve l'imagination – la *phantasia* grecque.<sup>8</sup> Il y a une subordination des facultés

7. La première partie de cet ouvrage est consacrée au créateur (*ṣāni'*) et la deuxième à l'âme, voir Ibn Miskawayh, *Kitāb al-Fawz al-aṣḡar* [*Le petit livre du salut*], éd. Ṣāliḥ 'Udayma; trad. française et notes Roger Arnaldez (Tunis, al-Mu'assasah al-Waṭaniyah li-l-Tarjama wa-l-Taḥqīq wa-l-Dirāsāt, Bayt al-Ḥikmah, 1987); pour une traduction anglaise, voir «al-Fawz al-Aṣḡar: *The Shorter Theology of Ibn Miskawayh*», chap. dans J.W. Sweetman, *Islam and Christian Theology*, 2 vols. (London, Lutterworth Press, 1945), vol.I, Pt. 1/84-185.

8. L'imagination, quoiqu'elle soit sujette à de «fausses représentations» joue, néanmoins, un rôle important dans le processus d'intellection, la

inférieures aux facultés supérieures qui se traduit par une progression intellectuelle et naturelle des facultés de l'âme qui toutes mènent vers les sphères les plus élevées auxquelles a accès la raison; toutes tendent vers l'intellect.<sup>9</sup> La raison, dans la hiérarchie des facultés de l'âme, est la faculté organisatrice et dirigeante. Néanmoins, le processus de conceptualisation dépend de l'activité de l'imagination, cette faculté qui permet l'ensemble des représentations et qui est, en quelque sorte, le récepteur de la révélation.<sup>10</sup>

Dans cet ouvrage, c'est au terme d'une perfection intellectuelle que se posent pour le sage-philosophe les possibilités d'une inspiration de nature divine. L'individu qui a réalisé cette perfection se retrouve dans une position où il a accès, simultanément, à deux mondes: le monde sensible –de par sa constitution– et le monde intelligible –de par sa faculté de raison. Ce n'est qu'à ce stade-ci qu'il aura atteint les limites de son "humanité" (*ġāyat al-insānīyah*), stade contigu aux domaines supérieurs, dont celui des êtres immatériels –les anges.<sup>11</sup> L'accès aux vérités divines (*umūr ilāhīyah*), ou aux principes premiers (*umūr awā'il*) devient alors possible. Ce qui était auparavant caché à l'intellect devient manifeste. A ce

---

noesis.

9. *Al-Fawz al-Ašjar*, III, 8/139 (Arnaldez, 89). Les différentes phases du processus de la connaissance que Miskawayh adopte incluent l'intellect passif, l'intellect acquis et, en dernier lieu, l'intellect actif.

10. Pour le texte de Miskawayh, *al-Nafs wa al-'Aql*, voir *Maqālah li-l-Ustādh Abī 'Alī Miskawayh* [*Treatise by Miskawayh*], 'Abd al-Raḥmān Badawī, éd., *Dirāsāt fī al-Falsafah wa al-'Ulūm 'inda-l-'Arab* (Beirut, al-Mu'assissah al-'Arabīyah li-l-Dirāsāt wa al-Nashr, 1981), 65; cf. avec l'édition d'Arkoun. *Maqālah li-l-Ustādh Abī 'Alī Miskawayh fī al-Nafs wa al-'Aql* [*Treatise by Miskawayh on the Soul and the Intellect*] dans Muḥammad Arkoun, éd., «Deux épîtres de Miskawayh; édition avec introduction et notes», *Bulletin d'études orientales* 17 (1961-62), 18; cf. *Ibid.*, 30; cf. *Ibid.*, 75 (Arkoun, 30) où il est mentionné que les intelligibles qui ne peuvent être perçus ou dont on ne peut en faire l'expérience ne peuvent pas être imaginés.

11. Le sage-philosophe et les prophètes transcendent leur humanité et atteignent les "horizons des anges" (*ufuq al-malā'ika*), *al-Fawz al-Ašjar*, III, 3/126 (Arnaldez, 80).

stade, l'utilisation de la faculté rationnelle (i.e. démonstration logique - *burhān*) devient obsolète puisque c'est sans intermédiaire que se produit alors l'accès à ces vérités.<sup>12</sup>

Il est possible de résumer en mentionnant que le processus de développement psychologique – mais aussi épistémologique – utilisé par Miskawayh est en accord avec les principaux éléments de la psychologie aristotélicienne. Ce processus sert donc à expliquer la possibilité de la connaissance des choses divines, mais aussi, à indiquer une des conditions nécessaires à l'avènement de l'inspiration divine. C'est alors que l'auteur a recours à une deuxième tradition philosophique pour rendre compte de la manifestation des choses cachées lorsque ce premier stade est atteint.

### Aspect métaphysique-néoplatonisme (émanation)

La deuxième tradition à laquelle il est fait allusion se situe au niveau du domaine de la métaphysique. Miskawayh adopte, comme ses prédécesseurs, une théorie de l'émanation issue des théories émanantistes néoplatoniciennes, telle qu'on peut la retrouver développée dans les œuvres d'un auteur comme al-Fārābī.<sup>13</sup> Arrivé au terme de sa perfection intellectuelle, le sage-philosophe peut avoir accès aux mondes des vérités par l'intervention de ce second processus émanantiste.<sup>14</sup> Pour expliquer le fonctionnement de ce processus, voici ce que Miskawayh note sur la faculté d'imagination et son activité de représentation:

“Alors l'intellect exerce son influence sur la faculté de la pensée; la faculté de la pensée, sur celle de l'imagination; la faculté de l'imagination sur la sensation, si bien que l'homme voit les simulacres des réalités intelligibles...comme si elles étaient extérieures

12. *Ibid.*, III, 4/127 (Arnaldez, 80).

13. Il est possible de rendre compte, de façon très succincte, de cet élément néoplatonicien en mentionnant que la tradition islamique a grandement mis à profit la célèbre pseudo-*Théologie d'Aristote*.

14. L'être supérieur est à la fois le prototype humain, l'homme Adamique, le Prophète, l'Imam (le guide spirituel de la communauté) et même les quatre premiers califes.

et comme s'il les percevait de ses yeux et les entendait de ses oreilles, de la même manière que le dormeur voit les simulacres des choses sensibles dans l'imagination et pense qu'il les voit de l'extérieur".<sup>15</sup>

L'imagination est donc la faculté qui donne une réalité extérieure sensible aux réalités intelligibles. Elle en permet une représentation visuelle ou auditive. Le même phénomène qui a lieu durant le sommeil peut se produire à l'état de veille chez certains individus et, tout comme dans ce dernier cas, il fait appel à l'activité de l'imagination:

"Cette faculté dominatrice [*al-ġālibah*] se saisit de lui tout entier et le détourne des sens [des objets sensibles (*al-maḥsūsāt*)] au point qu'il en est comme absent. Alors, il contemple dans la faculté de l'imagination ce qui descend [*inḥadara*] sur elle [la faculté de l'imagination] d'en haut, et il voit, il entend ce en quoi il ne peut y avoir de doute".<sup>16</sup>

L'imagination tient donc une place de choix dans ce processus, au terme duquel les événements futurs et passés seront dévoilés. Ce qui distingue les sages-philosophes des prophètes est la nature que possèdent les prophètes. Il faut noter qu'il y a une détermination, d'ordre physique, qui semble définir

15. *Al-Fawz al-Aṣḡar*, III, 4/127 (Arnaldez, 81). Arnaldez note que l'analyse d'al-Fārābī est plus élaborée et complexe dans son *Ārā' Ahl al-Madīnat al-Fāzilah*, *Ibid.*, p. 117, n. 23. Voici ce que note Arberry: «...that only happens with people of great and superior temperament, when the soul of such a man [the ruler] has achieved union with the Active Intellect...this man is truly a king, as the ancients held; it must also be said of him that he is inspired (*yūḥā ilayhi*). For a man is only inspired when he reaches this rank, namely when there remains no intermediary between him and the Active Intellect... Moreover since the Active Intellect emanates (*fā'iz*) from the essence of the First Cause, it can therefore be said that the First Cause is the inspirer of such a man, through the mediation of the Active Intellect. In such an exalted state he receives from the Active Intellect, while actually awake, details of all matters both present and future, and he is consequently able to prophesy [sic] of Divine things (*nubuwa bi'l-aṣḡā' al-ilāhīya*)» *Revelation and Reason in Islam*, 41-42.

16. *Al-Fawz al-Aṣḡar*, III, 4/127-128 et III, 6/135 (Arnaldez, 81 et 86 respectivement).

la nature de ces individus, particulièrement réceptive à ces vérités qui descendent (*inḥadara*) dans leur faculté d'imagination.<sup>17</sup> Possédant une nature prophétique particulière créée (*tubdi'u*) en eux, investis d'une "constitution naturelle" (*mizāj*) qui leur est particulière, ils sont alors aptes à recevoir certains signes des vérités divines.<sup>18</sup> Ils possèdent une faculté (*quwwah*) qui leur est propre<sup>19</sup> et dont seule la providence divine (*ināyah ilāhīya*) peut rendre compte. C'est ainsi que les prophètes possèdent, selon Miskawayh, des qualités intrinsèques (*khiṣāl*). Il y a les prophètes qui n'apportent pas une nouvelle loi; ceux-ci ne posséderaient que dix caractéristiques, comme les Imams et les califes. Quant aux prophètes qui apportent une nouvelle loi, ils en possèdent onze.<sup>20</sup> Il semble bien que ce soit par nature qu'ils se démarquent des autres individus puisque, de plus, les prophètes n'ont pas besoin de développer leurs facultés intellectuelles ou d'exercer leurs raisons. Il n'est point question de désirer ou d'avoir la volonté d'acquérir ces vérités car elles se révèlent à ces élus.<sup>21</sup> De par leur supériorité, ce sont ces derniers qui ont un accès plus direct à la parole divine qui se déverse sur eux (*fā'iz 'alayhim*).<sup>22</sup> Il semble donc exister une autre détermination liée à ce "don" divin qui n'est offert qu'à certains individus. Le prophète sera "choisi par Dieu" et recevra la révélation «en rapport avec les divers rangs qu'il [peut] occuper vis-à-vis de Dieu».<sup>23</sup> Le sage-philosophe, une fois qu'il aura atteint cette

17. *Ibid.*, III, 4/128 (Arnaldez, 81).

18. *Ibid.*, III, 4/127 (Arnaldez, 81); *al-Nafs wa al-'Aql*, 94 (Arkoun, 52). La même idée se retrouve dans l'œuvre d'al-Fārābī, cf. note 15.

19. *Al-Fawz al-Aṣḡar*, III, 7/137 (Arnaldez, 88).

20. *Ibid.*, III, 8/140 (Arnaldez, 88).

21. *Al-Nafs wa al-'aql*, 94 (Arkoun, 52).

22. *Al-Fawz al-Aṣḡar*, III, 8/139 (Arnaldez, 88).

23. Miskawayh, *Traité d'éthique*, trad., intro. et notes Muḥammad Arkoun, (Damas, Institut français de Damas, 1988), 114. Pour l'édition du texte arabe, *Idem*, *Tahdhīb al-Akhlāq wa Ta'thīr al-A'rāq* [*The Refinement of Character*], ed. Constantine K. Zurayk, (Beirut, American University of Beirut, 1966), 70, 10-1; et sa traduction anglaise, *The Refinement of Character. A Translation from the Arabic of Aḥmad Ibn*

limite où il excellera en spéculation rationnelle, sera alors prêt à recevoir les “faveurs” et les “bontés” [présents] de Dieu.<sup>24</sup> Il est courant de voir ces faveurs divines représentées sous la forme d'une luminosité quelconque. Miskawayh mentionne que «cette clarté dans l'intelligence est supérieure à celle des principes, plus lumineuse et plus éclatante».<sup>25</sup> Le symbolisme de la lumière est un motif ancien présent dans les traditions grecque et gnostique de même que dans le langage coranique.

L'aspect central pour cette étude de la révélation chez Miskawayh est la possibilité d'accès qu'ont les sages-philosophes aussi bien que les prophètes à une vérité unique puisque la nature intrinsèque de ces vérités divines n'est pas multiple. Il y existe une unité de la “vérité”, essentiellement liée à l'unité de sa source, et c'est ainsi, que pour Miskawayh:

“Quand sur ces questions, les hommes qui sont arrivés à y répondre à partir d'en bas et en philosophant, donnent des informations, leurs opinions sont en accord avec celles de ceux qui ont reçu une révélation et les uns confirment la vérité des autres nécessairement”.<sup>26</sup>

Essentiellement, ce sont les méthodes des uns et des autres, l'usage de la raison par rapport à la réception de la révélation, qui diffèrent. Dans les deux cas, l'imagination a un rôle important à jouer. Il existe une autre différence entre les formes exactes que peuvent prendre les représentations de ces vérités chez les prophètes. Ces représentations sont nécessairement dépendantes de la faculté qui les reçoit, c'est-à-dire l'imagination. La nature de l'imagination en fait la première responsable de l'altération de ces vérités. Miskawayh mentionne que:

---

*Muḥammad Miskawayh 's “Tahdhīb al-Akhlāq”, trad. angl., C.K. Zurayk (Beirut, American University of Beirut, 1968), 62.*

24. *Ibid.*

25. *Al-Fawz al-Aṣḡar*, III, 4/127 (Arnaldez, 80).

26. *Al-Fawz al-Aṣḡar*, III, 4/128 (Arnaldez, 81). «Et de même que, lorsqu'elle tombe juste sur elles par la réflexion, elle n'a aucun doute à leur sujet, de même lorsque ce sont ces choses qui viennent à elle par la vision en descendant sur elle, elle n'a aucun doute à leur sujet», *Ibid.*, III, 4/128 (Arnaldez, 82).

“Ces réalités, quand elles s’abaissent, ne peuvent éviter de se teinter d’une teinte matérielle en raison de la faculté imaginative, de même que les choses matérielles, quand elles s’élèvent vers l’intellect, sont par lui rendues simples et dépouillées des formes qu’elles avaient. De même les choses de l’intellect, quand elles s’abaissent vers la faculté imaginative, sont par elle rendues composées et revêtues des formes matérielles qui lui conviennent”.<sup>27</sup>

La disparité qui est posée entre les différentes facultés imaginatives individuelles est donc, en partie, liée au degré de développement de cette faculté. Cette faculté, particulièrement développée chez les prophètes, comporte néanmoins plusieurs niveaux, en fonction d’une hiérarchie de degrés multiples (*rutbah wāsi‘a*) de prophètes et du stade de leur réceptivité (*daraj al-anbīyā’ wa manāzilihim*).<sup>28</sup>

Le degré de clarté qu’auront les représentations de ces vérités est aussi en fonction de l’usage que les prophètes font des révélations qu’ils reçoivent. Ce qui apparaît aux prophètes, mentionne Miskawayh : “même si c’est évident pour eux et clair en leur âme, ils ont besoin d’user de symboles (*ramz*) et de donner des exemples (*darb al-amtāl*) à l’intention de ceux qui les écoutent.”<sup>29</sup> La communication de cette révélation prend donc une forme particulière – qu’elle soit allégorique, symbolique ou sous forme de paraboles – pour que celle-ci devienne accessible à un plus grand nombre d’individus en excitant leur imagination. Elle prend donc une forme appropriée à l’auditoire.<sup>30</sup>

---

27. *Ibid.*, III, 4/128 (Arnaldez, 81-82). «Car, parfois les choses leur apparaissent d’une manière distincte; parfois il y a en elles des obscurités et ils en perçoivent ce qu’ils peuvent percevoir. Il y a par-dessus un voile, et par dessous [sic] un écran», *ibid.*, III, 4/129 (Arnaldez, 82).

28. *Ibid.*, III, 4/129 (Arnaldez, 82).

29. *Ibid.*, III, 4/129 (Arnaldez, 82).

30. D’un côté se trouveront les philosophes, les prophètes et les élus (tel ‘Alī, les Imams et les quatre premiers califes), tandis que de l’autre se trouveront les masses, c’est-à-dire la majorité, voir *ibid.*, III, 4/129 (Arnaldez, 82).

## Regard sur l'approche de Miskawayh

De façon plus générale, l'approche de Miskawayh, influencée par ces deux traditions philosophiques, essaye de rendre compte de deux processus distincts. Le premier processus est celui d'un "progrès naturel et continu" de la raison. Celle-ci développe ses capacités spéculatives jusqu'à ce qu'elle arrive à un stade où elle devient une "raison illuminée", capable de percevoir les choses divines et les secrets spirituels qui lui sont "révélés" comme des évidences. Corrélativement à ce premier processus, il y en a un autre qui permet de rendre compte de la capacité de l'homme à recevoir ces vérités divines, sans avoir à faire d'efforts pour "progresser vers" celles-ci; ces vérités "descendent" sur lui, en fonction d'un principe d'affinité naturelle.

La préoccupation centrale sous-jacente à l'exposé de Miskawayh – de même qu'à celle de toute son œuvre – est celle d'une recherche d'harmonisation de deux différents types de savoir – le savoir philosophique et le savoir prophétique – et de leurs méthodes respectives. Il propose donc une continuité – du moins intellectuelle – entre deux sphères – matérielle-temporelle et divine – en postulant qu'il existe un "lien spirituel" ou une "union spirituelle" (*ittisāl rūḥānī*) entre les différentes facultés de l'âme, de même qu'une correspondance entre deux ordres d'existence, entre un microcosme (*'ālam ṣaġīr*) et un macrocosme (*'ālam kabīr*).<sup>31</sup> Il est possible de concevoir le sage-philosophe et le prophète comme des personnifications de ce lien spirituel. On peut alors conclure que ce qui est en jeu dans cette analyse philosophique de la révélation est le fondement universel de la connaissance humaine telle

31. A propos de l'union spirituelle, voir *ibid.*, III, 1/115-118 (Arnaldez, 69-74); pour la correspondance entre le microcosme et le macrocosme, voir *ibid.*, III, 2/118-122 (Arnaldez, 74-77); cf. *ibid.*, III, 4/127 (Arnaldez, 80); cf. le premier chapitre de *al-Fawz al-Aṣġar*, «De l'ordre hiérarchique des êtres du monde et de la continuité des uns avec les autres». Ce sera surtout au sein de la tradition mystique que cette personnification prendra une allure cosmologique et ontologique dans la figure de l'homme parfait, par exemple pour Ījī ou Nasafī.

que veut le montrer son analyse de ces deux processus. Ils doivent rendre compte de l'universalité de la Vérité – tant philosophique que prophétique.<sup>32</sup>



---

32. Cette approche philosophique ressemble bien à celle de ses prédécesseurs, tels al-Fārābī, et elle trouve son extension dans son approche philosophico-religieuse où ‘Alī ibn Abī Ṭālib est élevé au-dessus d’un Abū Hurayra, le transmetteur d’un très grand nombre de traditions du Prophète, par l’enseignement distinct reçu, attribuable à sa “capacité supérieure de compréhension”, *ibid.*, III, 4/129-130 (Arnaldez, 82). Ce passage révèle un certain œcuménisme islamique.