

Le *kalâm* : introduction générale

Mohyddin Yahiya

PID_00159001



Universitat Oberta
de Catalunya

www.uoc.edu

Sommaire

Introduction.....	5
1. Nature et objet du <i>kalâm</i>.....	7
1.1. Différentes appellations et traductions	7
1.2. Le <i>kalâm</i> comme explication et défense de la foi	9
1.3. Deux publics distincts	10
2. Le caractère obligatoire ou non du <i>kalâm</i> pour le musulman.....	12
3. Origine du <i>kalâm</i>.....	14
3.1. L'origine du <i>kalâm</i> sujette à discussion	14
3.2. L'héritage grec mis en question	15
4. Évolution du <i>kalâm</i>.....	17
5. Rôle respectif de la tradition et de la raison dans le <i>kalâm</i>...	20
6. Place du <i>kalâm</i> dans la hiérarchie des sciences religieuses....	21
7. L'opposition au <i>kalâm</i>.....	22
8. Les sources pour l'étude du <i>kalâm</i>.....	24

Introduction

Précisons tout d'abord l'esprit de ce qui suit . Elles ne sont pas la traduction ou la paraphrase en français d'un précis de dogmatique musulmane à l'usage des étudiants en sciences religieuses . Les lecteurs désireux d'entrer de plain-pied dans un traité de *kalâm* auraient en revanche intérêt à se procurer un ouvrage de ce genre et nous signalerons les titres aux élèves intéressés . Un autre moyen commode est de consulter l'ensemble des articles portant sur le dogme dans l'*Encyclopédie de l'islam*, ouvrage indispensable aux études islamologiques et dont la deuxième édition est à présent achevée . Leur réunion pourrait constituer une espèce de manuel d'instruction religieuse musulmane rédigé d'un point de vue scientifique et non apologétique .

Note

Pour connaître cette liste, consultez l'index de la *Shorter Encyclopedia of Islam* (Brill, 1953), l'article « Pour une utilisation rationnelle de l'*Encyclopédie de l'islam* : la théologie musulmane » [*Études arabes*, PISAI, n° 34 (1978) et 39 (1981)], et l'index de cette Encyclopédie : P . J . Bearman (1993 et suiv .) . *Encyclopédie de l'islam, Index des matières* . Leiden : Brill .

Ici, la perspective sera différente . Pour respecter, sans être superficiel, l'espace restreint qui nous était accordé, nous avons pris le parti de suivre l'évolution du *kalâm* sunnite depuis sa genèse jusqu'aux temps modernes, en insistant sur quelques questions clés qui traversent la discipline, celles-là mêmes qui ont donné lieu à des discussions approfondies entre théologiens spécialistes sur plusieurs générations . Le nombre des questions retenues est volontairement limité : il n'était pas question, en effet, d'embrasser l'ensemble du contenu de la discipline . La perspective de ce cours sera donc **historique** .

La double datation (calendrier hégirien et grégorien)

Les dates entre parenthèses respectent l'usage académique de les donner sous forme de deux nombres, le premier suivant le calendrier hégirien (usage musulman), le second suivant le calendrier grégorien (l'ère chrétienne) .

Ce choix nous est dicté par le fait que certains étudiants arabophones ont déjà, pour être passés par des *madâris shar'iyya*, des notions de *kalâm* . D'autre part, les étudiants non-musulmans n'ont pas besoin, pour s'initier à ces problématiques, d'avoir à l'esprit une connaissance exhaustive de la religion musulmane, sinon de se souvenir de ses dispositions fondamentales et de quelques versets coraniques . On objectera sans doute que c'est la démarche inverse qui prévaut dans les instituts religieux . Mais la raison en est que les priorités sont autres, que ceux-ci poursuivent des finalités spécifiques en accord avec l'objectif assigné au *kalâm* . Que ce dernier puisse être étudié indépendamment du catéchisme, nous en voulons pour preuve le plan des traités de *kalâm*, qui n'est pas celui des professions de foi, les *'aqîdât* . Une remarque exactement similaire pourrait être faite à propos du *fiqh* et des *uṣûl al-fiqh*, science abstraite qui est considérée habituellement, dans les pays musulmans, comme devant couronner celle de la casuistique enseignée les premières années .

Dans la perspective de ce master, qui est de favoriser un dialogue de haut niveau entre les cultures et les civilisations, la priorité nous semble au contraire d'initier dès le départ aux sciences théoriques avant que les étudiants ne se

spécialisent dans les sciences pratiques . De cette manière, les vœ ux des uns et des autres seront, nous osons l'espérer, satisfaits : ceux d'un public qui, ignorant tout du *kalâm*, souhaite disposer d'une vue d'ensemble de la discipline ; et ceux d'un public arabophone qui, déjà rompu à ces discussions, cherche à connaître les tendances actuelles de la recherche et les liens à établir avec les autres sciences humaines .

Ouvrages sur le *kalâm* en langues occidentales

Signalons enfin qu'il n'existe en langues occidentales qu'un seul ouvrage traitant d'histoire du *kalâm*, celui de Tilman Nagel, intitulé *Geschichte der islamischen Theologie, von Mohammed bis zur Gegenwart* (C . H . Beck, München, 1994) . Une traduction anglaise en a été réalisée (*The History of Islamic Theology from Muhammad to the Present*, Markus Wiener Publishers, 2000) . Son utilisation est toutefois malaisée pour les étudiants : l'intention n'en est pas didactique, il s'agit d'un essai qui expose la vision très personnelle de l'auteur plutôt que d'un manuel ; il a toutefois l'intérêt de tenir compte des travaux récents . L'*Introduction à la théologie musulmane* d'Anawati et Gardet (Paris : Vrin, 1948, collection « Études de philosophie médiévale ») apparaît en ce sens plus adaptée, mais l'ouvrage, maintenant daté, doit être utilisé avec précaution . Signalons enfin une introduction abordable et concise, due à B . Abrahamov, intitulée *Islamic Theology, Traditionalism and Rationalism* (Edinburgh University Press, 1998), qui comme son titre l'indique, envisage la question sous un angle unique, celui d'un clivage intellectuel entre deux tendances dans le *kalâm* .

1. Nature et objet du *kalâm*

1.1. Différentes appellations et traductions

Il n'est pas inutile, avant même de définir la discipline appelée *kalâm*, de se demander quels sont ses éventuels synonymes en arabe et comment le mot a été traduit en d'autres langues. La réponse pourra sans doute nous mettre sur la voie d'une définition. On constate immédiatement, à ce sujet, un manque d'uniformisation, une disparité dans les appellations retenues :

- Les traductions sont approximatives : pour nous limiter au français, constatons qu'on ne parle pas de la même chose en traduisant par : *théologie dogmatique*, *théologie rationnelle* ou *théologie apologétique*.
- Les désignations équivalentes en arabe sont elles aussi disparates. Abû Hanîfa (m. 150/767) désignait la théologie, ou du moins ce qui en tenait lieu à l'époque, (cf. chapitre II) par l'expression : *al-fiqh al-akbar*, c'est-à-dire « l'intelligence supérieure » (de la religion) ; il l'oppose à « l'intelligence mineure » (*al-fiqh al-asghar*) c'est-à-dire celle qui s'occupe uniquement des *œuvres*, le *fiqh* au sens usuel. Cette vieille terminologie ne sera pas reprise plus tard. Gardons-la néanmoins à l'esprit. Elle a quelque chose d'intéressant en ce qu'elle réunit sous le même terme, *fiqh*, deux domaines appelés à se séparer assez tôt. Ce point commun, c'est ce nom même, qui signifie une recherche rationnelle portant sur les devoirs religieux ; les uns portant sur ce qu'il faut croire (la future théologie), les autres sur ce qu'il faut faire (l'aspect légal du religieux, que nous préférons appeler, puisque le *shar'* est la Loi divine, théo-légal). Ce qui les relie également, c'est une méthodologie commune, à savoir le fait d'user de la raison concurremment avec les données traditionnelles, c'est-à-dire tout l'héritage prophétique, voire des premières générations, les *salaf* ; nous touchons là au cœur du dynamisme du *kalâm*, de son histoire et de ses rapports conflictuels ou non avec les autres disciplines, notamment la *falsafa*.

Si la définition d'Abû Hanîfa n'a pas survécu, il est à remarquer que la théologie reçut différentes appellations et le fait à lui seul prête à réflexion. Voici les plus courantes :

- *'ilm usûl al-dîn*, « science des fondements de la religion », les « fondements » en question étant opposés là encore à ceux du *fiqh* : ceux-ci constituent une science parallèle appelée *'ilm usûl al-fiqh*¹ ; cette appellation ancienne (on la trouve dans l'*Ibâna 'an usûl al-diyâna d'al-Ash'arî*) est cou-

rante aujourd'hui : les facultés religieuses portent le nom de *kulliyât uṣūl al-dīn* .

⁽¹⁾Science des principes de la Loi divine, mais aussi « argumentologie » juridico-religieuse . Cette discipline traite à la fois des fondements théologiques du *fiqh*, de ses sources formelles et de sa manière de conduire l'argumentation en vue d'établir les normes juridico-religieuses .

- *'ilm al-'aqâ'id* (« science des articles de la foi ») : l'expression semble remonter au IV^e siècle, on la trouve sous les plumes d'al-Tahâwî (m . 331/942) et d'al-Ghazzâlî (m . 505/1111) .
- *'ilm al-nazar wa l-istidlâl* (« science du raisonnement et de la déduction »), qu'on rencontre, comme celle qui suit, chez al-Taftazânî et déjà chez les ash'arites et les mu'tazilites du V^e siècle de l'hégire .
- *'ilm al-tawqîd wa l-sifât* (« science de l'unicité divine et des attributs divins »), appellation qui s'apparente à une définition dont le bien-fondé ressortira de ce qui va suivre .
- *'ilm al-tawqîd* (« science de l'unicité divine »), nom choisi par exemple par Muhammad 'Abduh dans sa fameuse *Risâlat al-tawqîd* .

En réalité, ces traductions françaises ne sont pas tout à fait satisfaisantes . Elles ne font que prendre un terme de la culture occidentale qui se rapproche sensiblement du *kalâm* sans vraiment le saisir dans sa spécificité . Mais surtout, elles ont le tort de laisser croire que le *kalâm* a son répondant dans la théologie chrétienne et nous verrons plus loin ce qu'il faut en penser . Comme pour le reste de la terminologie islamique, il vaut mieux, lorsque cela ne représente pas un inconvénient pour les lecteurs, ne pas traduire *kalâm* .

Dans ces conditions, nous cernerons mieux notre sujet en nous tournant vers les définitions qu'en ont données les intéressés, à savoir les praticiens de cette science . Le plus commode à notre sens est de partir d'une définition classique, celle d'Ibn Khaldûn (m . 807/1404), qui expose clairement et le but et la fonction propres du *kalâm* . Cette définition est à retenir, et on peut la considérer comme valable et suffisante :

Référence bibliographique

Cette définition figure dans ses fameux *Prolégomènes*, toutes éditions en arabe, au début de la section sur le *kalâm* (chapitre VI, section 14) . Il existe une traduction anglaise de F . Rosenthal (1958) . *Ibn Khaldûn, The Muqaddimah* . Londres : Routledge and Kegan Paul (vol . III, p . 34) .

« La science du *kalâm* est une science qui fournit les moyens de prouver les dogmes de la foi par des arguments rationnels et de réfuter les innovateurs qui, en ce qui concerne les dogmes, s'écartent de la doctrine suivie par les anciens et les gens de la tradition . L'essence même de ces dogmes est la profession de l'unité de Dieu » .

Définitions semblables de *kalâm*

Il est intéressant de noter que cette définition se retrouve presque mot pour mot chez bien d'autres auteurs sur une longue période de temps . Citons al-Fârâbî (m . 339/950) dans son *Ihṣâ' al-'ulûm* (à ceci près qu'il ne la limite pas à la religion musulmane) ou des théologiens ash'arites tardifs comme al-Bayḏâwî (m . 680/1281) ou al-Îjî (m . 756/1355) .

1.2. Le *kalâm* comme explication et défense de la foi

La nature du *kalâm* ayant évolué en fonction de son histoire, tout en conservant un noyau invariant, cette définition du célèbre historien tunisien a l'avantage de faire apparaître immédiatement le noyau en question : celui d'être une « **apologie défensive** » , selon l'heureuse expression de Louis Massignon . Elle se présente indissolublement comme explication et défense de la foi . Elle dit en effet que l'objet du *kalâm* n'est pas tant, ou pas seulement, d'**exposer** au profane le contenu même des croyances religieuses, mais principalement que celles-ci ont besoin d'être affirmées et donc qu'il faut les soutenir, les prouver, en vue de les **défendre** . C'est pourquoi les ouvrages de théologie rapportent longuement les opinions des adversaires en vue de les réfuter, parce que ceux-ci soulèvent des objections contre la « saine croyance » .

L'objet du *kalâm*

Le but est d'amener les réfractaires à se rendre à l'évidence par des arguments probants ; ainsi sera assurée, croit-on, la protection des bases de la religion contre les arguments insidieux des adversaires .

De là aussi le fait que les sources hérésiographiques citées plus loin sont de grande valeur, puisqu'elles font connaître les arguments de la théologie majoritaire . Mais quels sont au juste ces adversaires ? Ce peut être naturellement des musulmans qui ne partagent pas la foi sunnite, mais en fait, ils sont bien plus nombreux . Le *kalâm* mu'tazilite eut à lutter contre les *zanâdiqa* (manichéens dualistes), les ash'arites s'attaquèrent aux mu'tazilites et aux falâsifa, le *kalâm* hanbalite s'en prit aux ah'arites ...

Ibn Khaldûn voit donc s'exercer la théologie suivant une double ligne : réfutation des adversaires et énoncé des preuves rationnelles des dogmes . Il nous appartiendra de préciser la nature et les limites de ces preuves . Disons simplement ici que le *kalâm* tendra de plus en plus à « logiciser » au maximum les données de la foi, à les prouver de manière apodictique .

Mais le *kalâm* a reçu d'autres définitions . C'est qu'à côté de cette caractéristique apologétique qui fait consensus, il y a toutefois des différences dans la manière de l'envisager, différences qui découlent de l'importance plus ou moins grande reconnue à certaines matières qui le constituent . D'où les autres définitions qui ont été proposées et qu'on trouve, entre autres, dans un ouvrage tardif, mais commode, le *Kashshâf istilâlâhât al-funûn*² d'al-Tahânawî (l'ouvrage date de 1158/1745) . L'auteur y relève notamment celles qui sont centrées sur le

⁽²⁾Cet ouvrage fait partie de ceux qui donnent les définitions des termes techniques des sciences islamiques .

contenu de la matière, ce qui n'apparaît pas dans la définition d'Ibn Khaldûn : l'Essence de Dieu, Ses Attributs, Ses Actes (dans ce monde, la création ; dans l'au-delà : la résurrection), Sa Volonté (l'envoi des prophètes, l'institution d'un imam, la récompense et le châtement dans l'autre monde) . Il est clair que cette définition fait abstraction de la forme, si caractéristique de cette discipline et qui eut tant d'incidence sur le fond . On la retrouve chez Muhammad 'Abduh³ (m . 1905), le père du réformisme musulman à l'époque de la *Nahda* . La définition de Ghazzâlî s'inscrit dans la même veine : l'objet du *kalâm* est l'être en tant qu'être . C'est donc la métaphysique au sens d'Aristote, l'ontologie . Mais il précise : cette recherche ne se confond pas dans sa méthode avec la philosophie première, puisqu'elle est conduite selon la Révélation, le *shar'*, et non selon la seule raison comme le font les *ilâhiyyûn* .

⁽³⁾Mohammed 'Abduh (réimpr . 1989) . *Rissalat al Tawhid, Exposé de la religion musulmane*, trad . B . Michel/M . Abderrazek . Alger : ENAG (p . 117) .

1.3. Deux publics distincts

À examiner de plus près la définition d'Ibn Khaldûn, on s'aperçoit que le *kalâm* a finalement deux fonctions distinctes, parce qu'il vise deux publics différents :

- Le public étranger à ce qui est à considérer comme la « saine croyance » (le sunnisme en général, au sens large, mais il existe aussi un *kalâm* chiite et, naturellement, la « saine doctrine » à défendre n'est plus la même) . Ce peut donc être les « sectes » (*firaq*), les innovateurs (*mubtadi'ûn*), voire les confessions non musulmanes . Pour ceux-là, on fera appel plus particulièrement aux données de tradition (*sam'iyât*), car elles seules sont, au fond, à la source des différences de croyance entre ces groupes . Ainsi, face aux philosophes partisans de l'éternité du monde, on fera appel, à côté de son impossibilité rationnelle, aux données coraniques sur la recréation du monde, le Jugement dernier, l'eschatologie des traditions, etc . Face aux autres confessions, on citera les preuves coraniques de l'unicité divine etc .
- Le public, pour ainsi dire, interne, tout à fait différent puisque c'est celui qui partage déjà la foi majoritaire, tout simplement le croyant ordinaire, « moyen », qui peut avoir comme on dit, la « foi du charbonnier », mais qui pourrait douter pour peu qu'il « tombe dans de mauvaises mains » . À celui-ci, inutile de lui citer uniquement les *sam'iyât* : il les connaît déjà, elles font partie de son environnement quotidien . Il suffit de fréquenter les milieux musulmans un tant soit peu pratiquants pour s'en rendre compte, du Maghreb au Mashreq . La théologie développera donc à son intention un arsenal d'arguments rationnels . Il s'agit pour ainsi dire d'« élever le niveau » du croyant au-delà d'une profession de foi élémentaire . Mais l'objectif n'est pas seulement pédagogique : le *kalâm* vise cette fois à consolider et à renforcer la foi .

Le *kalâm* comme science pratique et normative

Nous découvrons ici une dimension intéressante du *kalâm*, qui nous renseigne sur sa nature et sur les rapports entre foi et raison en islam : il est une science pratique et normative . Il n'est pas cultivé pour lui-même, pour le plaisir de la spéculation pure ; il se propose de combattre le *taqlîd*, la croyance passive, de faire accéder à la foi éclairée, voire à la certitude .

Cette classification des arguments est naturellement artificielle, puisqu'ils s'adressent en fait aux deux publics, mais elle permet d'y voir clair dans les points suivants et surtout, elle débouche naturellement sur le point qui suit .

2. Le caractère obligatoire ou non du *kalâm* pour le musulman

Dès lors que le *kalâm* fut constitué, et étant donné le public qu'il vise – notamment le second des deux groupes distingués précédemment – il s'est posé à son sujet la même question que pour la science du *fiqh*, et il n'y a rien d'étonnant qu'un consensus ait fini par s'établir sur une position moyenne. Cette question est la suivante : le *kalâm* étant un moyen de consolider la foi, tout musulman n'est-il pas tenu de la cultiver ?

Et tout d'abord, la foi n'est-elle pas réelle si elle n'est pas avant tout certitude rationnelle, celle à laquelle se propose de conduire l'étude du *kalâm* ? On est alors amené à penser que cette étude pourrait en être une obligation avant toute autre (*awwal al-wâjibât*) ... Certains mu'tazilites auraient soutenu ce point de vue, affirment les sources, mais elles ne sont pas catégoriques dans l'ensemble. Il en va exactement de même pour al-Ash'arî, qui aurait jugé que l'obligation de raisonner pour être convaincu de l'existence de Dieu est la première de celles qui s'imposent à l'individu majeur et sain d'esprit (*'âqil bâligh*). Mais on dit aussi qu'il aurait aussi fini par s'aligner sur la position moyenne – on reconnaît là l'attitude pragmatique et réaliste du *faqîh* et du *muftî* : c'est alors à l'aide des catégories du *fiqh* qu'al-Ash'arî s'exprime ici. Le raisonnement sur les « fondamentaux » du dogme relève de l'obligation individuelle (*farḍ 'ayn*) ; pour ce qui concerne des questions détaillées (ou « subtiles », *daqâ'iq al-kalâm*, dit-il ailleurs), elles ne relèvent que de l'obligation collective (*farḍ kifâya*). On ne saurait taxer de mécréance le *muqallid* (= celui qui hérite la foi de son milieu et l'accepte passivement). Seuls les théologiens spécialistes (*ahl al-nazar min al-muhaqqiqîn min al-mutakallimîn*) ont obligation de connaître les tenants et aboutissants des arguments : par exemple, toute la série de raisonnements qui conduisent l'homme depuis l'observation des changements survenant dans les corps jusqu'à l'existence de Dieu et la connaissance de Ses attributs, en passant par l'existence des atomes et des accidents puis leur adventicité (*Hudûth*).

Pour le commun des musulmans, il suffira donc de comprendre cela de manière globale et même (en contradiction avec la propre logique d'al-Ash'arî), il suffira au croyant de croire (!) que cela est exposé savamment et détaillé par plus savant que lui. Telle sera aussi l'opinion des autres théologiens ash'arites. On dit qu'il y a là pétition de principe, puisque si le croyant raisonne comme un *faqîh*, c'est qu'il a déjà la foi. Ash'arî n'a d'autre moyen, pour échapper au cercle vicieux, que de dire que le devoir de raisonner pour connaître Dieu ne relève que de l'obligation communautaire.

Pour un musulman « moyen », non théologien, pour un soufi, le problème se pose en termes radicalement différents, et sa solution est également autre.

Le terme d' « accident »

Sur le terme d'accident, terme technique du *kalâm*, cf. le module sur les théologiens mu'tazilites.

Contenu complémentaire

Sur ce point, voyez D. Gi-maret (1990) *La doctrine d'al-Ash'arî*. Paris : Éditions du Cerf (pp. 211-218), que nous résumons ici.

Il en va de même pour les autres questions étudiées par le *kalâm* . Là encore, comme c'est toujours le cas en islam, un consensus parfait ne s'est pas réalisé . Par exemple, pour al-Ghazzâlî, le *kalâm* vise à répondre aux doutes des croyants et rien de plus . Les théologiens almohades, à l'inverse, font de l'étude du *kalâm* ash'arite (c-à-d . la connaissance détaillée des preuves et des arguments du *kalâm*) une obligation individuelle (*fard 'ayn*) . La grande majorité des ash'arites et des mâturîdites, en revanche, ne la déclare obligatoire que pour la communauté des croyants conçue globalement (*fard kifâya*) . Même solution, donc, que celle d'al-Ash'arî à propos de l'obligation de raisonner pour se convaincre de l'existence de Dieu .

Différence avec la théologie chrétienne

On aura relevé au passage combien la perspective du *kalâm*, mu'tazilite comme ash'arite, diffère sur la question de la foi du point de départ de la théologie chrétienne . Au lieu du *credo ut intellegam*, c'est au contraire pour nos auteurs, *intellego ut credam* ... Du point de vue chrétien, cette différence vient surtout de ce que le *kalâm* ne vise pas à pénétrer les réalités de la foi, ni à la contemplation des mystères révélés . Il n'a d'autre but que de fortifier la foi, et non de conduire à son dépassement par cette contemplation, donc à faire goûter à l'âme sa fin surnaturelle . Il n'a pas de fonction illuminatrice . La science théologique « n'est pas définie par la lumière qui tombe sur l'objet, mais par son objet seul » (Anawati) .

Référence bibliographique

G . C . Anawati et L . Gardet (1945) . *Introduction à la théologie musulmane* . paris : Vrin (pp . 311-312) .

Quant aux preuves de la théologie chrétienne, elles aussi ne sont pas les preuves apodictiques du *kalâm* . Il s'agit pour la théologie chrétienne d'étayer les données de la foi de raisons nécessaires, c'est-à-dire la lumière surnaturelle de la foi . D'autre part, la théologie morale ne fait pas partie du *kalâm* . En islam, pas de mystère, Dieu dit de Lui-même, par Sa Parole, le Coran, ce qui est accessible aux intelligences humaines : il n'y a donc plus qu'à le défendre et le prouver .

3. Origine du kalâm

3.1. L'origine du kalâm sujette à discussion

Il est évident que cette question est liée à la précédente . À vrai dire, elle fait l'objet de discussion entre spécialistes . Il est difficile de fixer une date précise à la naissance du kalâm en tant que discipline à part entière . Néanmoins on s'accorde sur le fait qu'elle est à peu près contemporaine de celle des autres disciplines religieuses (*tafsîr*, hadith, grammaire, *qirâ'ât* ...) .

En effet, jusque vers 150/767 environ, ce qui s'apparente au kalâm cherche à défendre les textes du Coran et de la sunna contre les hétérodoxes ; cf . le *fiqh al-akbar* d'Abû Hanîfa (cf . le module sur les premières controverses théologiques) . Durant cette période (les deux premiers siècles de l'islam), il est sans doute trop tôt pour parler de science du kalâm ; néanmoins, le mot même de kalâm nous met sur la voie . En effet, dans les ouvrages des auteurs classiques, comme le *Sharh al-'aqâ'id al-nasafiyya* de Taftâzânî (m . 793/1390), on fournit en gros deux grandes explications sur l'origine des noms kalâm et *mutakallim* (= celui qui s'adonne au kalâm, théologien) : c'est la science de la discussion par excellence donc discursive (*kalâm* = discours, parole), elle est née lors des débats sur la nature du Coran (= *kalâm Allâh*, créé ou incréé ?) .

Ce qui est certain, c'est qu'un nom aussi vague laisse à penser que les débuts de cette science remontent effectivement à une époque où l'oral prévalait sur l'écrit . Non que les premiers théologiens n'aient rien écrit, mais le livre, à cette époque, avait une fonction particulière, qu'il ne conservera qu'en partie plus tard : il se transmettait exclusivement de maître à disciple et, très imparfait, se diffusait selon des structures et des canaux de transmission (le *tahammul al-'ilm*) trop étroits pour qu'on ait eu l'idée de lui donner la forme d'un ouvrage au sens moderne du mot .

Des travaux récents permettent sans doute d'être plus précis que les explications qu'on trouve dans les sources classiques . J . van Ess observe que *kalâm*, à cette époque, suppose une certaine technique de la discussion, par questions et réponses, qui rappelle de près la *dialexis* des Pères de l'Église à cette époque . Elle consiste à placer l'adversaire auquel on pose une question devant une alternative qui, chaque fois, le conduit à une impasse . Il doit alors abandonner la thèse initiale qu'il soutenait en raison des conséquences qu'elle implique . Van Ess cite à l'appui une épître anti-qadarite datée de 73/692 et attribuée à un certain Muhammad Ibn al-Hanafiyya (cf . le module sur les premières controverses théologiques) . Cette thèse est peut-être discutable dans la mesure où

Contenu complémentaire

Sur ces questions, cf . G . Schoeler (2000) . *Écrire et transmettre aux premiers siècles de l'islam* . Paris : PUF .

elle ne semble bien établie que pour les premiers mu'tazilites, bien introduits à la cour abbasside et en contact avec les clercs d'autres confessions, or il n'est pas certain que le *kalâm* se limitât à ce groupe .

3.2. L'héritage grec mis en question

Que faut-il maintenant penser de l'influence de la *falsafa*, la philosophie grecque, sur la naissance du *kalâm* ? Elle existe, c'est indéniable ; mieux, elle continua à s'exercer et l'on peut dire que l'évolution du *kalâm* ash'arite, tout au moins dans une des parties des traités, dépendit de la réaction qu'il opposa aux prétentions explicatives de la philosophie arabe d'inspiration hellénistique . Néanmoins, durant la période de genèse du *kalâm*, on ne saurait affirmer, comme on l'a longtemps soutenu :

« Hellenism created philosophy in islam ; its origins are as patent as the etymology of *falsafah*, the only word the Arabs had to describe this utterly new phenomenon . And *falsafah* in its turn created Muslim theology, insofar as theology is to understand as a systematic discipline concerned with the study of God and His manifestation in His creation . There were, to be sure, certain theological positions emerging from the political crises of the early community and from exegetical crises inherent in the Qur'ân and the *qadîth* ; there were creeds but no theology . *Kalâm*, natural theology, is the direct result of the working of the philosophical leaven in the body of Islamic thought . And it was *kalâm* that guaranteed the survival of the philosophical tradition after the decease of *falsafah* itself . »

F . E . Peters (1968) . *Aristotle and the Arabs, the Aristotelian Tradition in Islam* . New York/ London : New York University Press .

Seule la dernière phrase peut être considérée comme juste au vu des travaux récents . On veut voir l'influence de l'hellénisme dans deux thèmes centraux du *kalâm* mu'tazilite, l'épistémologie et l'atomisme, mais bien des réserves sont à apporter là-dessus . Par conséquent, on peut parler sans doute d'influence, mais elle se borna sans doute à une simple imprégnation par osmose diffuse et par voie orale : elle ne consista point en l'étude des sources grecques qui, à l'époque où Abû l-Hudhayl, le père du mu'tazilisme, élaborait son système, n'étaient pas achevées . C'est un ensemble de facteurs qui a joué (*cf.* le module sur les théologiens mu'tazilites), et l'hellénisme n'a qu'une place minoritaire .

Il est par conséquent préférable de partir du fait que les premières discussions théologiques furent amenées par certaines formulations coraniques, qui se prêtaient en effet à des interprétations différentes . Nous en verrons quelques-unes dans le module suivant . Le *kalâm* a très vraisemblablement suivi le processus des autres disciplines religieuses . Même origine *sui generis*, même centralité du facteur coranique dans la naissance de la grammaire arabe, puisqu'on constate que les premiers *tafsîr-s* montrent déjà des problématiques de nature grammaticale, à l'heure où Sîbawayhi élabore son système original . Ainsi, il vaut mieux considérer que le facteur endogène a été prépondérant, même si naturellement, les premiers théologiens n'évoluaient pas en vase clos .

L'origine du *fiqh*

La question est aussi débattue pour le *fiqh* et il y a bien longtemps qu'on a soulevé des objections à la thèse de Goldziher selon laquelle le *fiqh* serait l'arabisation du droit des populations conquises, sans apport du Coran ou des traditions du I^{er} siècle .

Nous en voulons pour preuve que le Coran lui-même présente l'embryon d'un argumentaire théologique . Il le fait d'une manière particulière, c'est-à-dire dans le cadre de son exhortation à réfléchir sur les signes (*âyat*), matériels, spirituels ou psychologiques de la Création, qui est un grand thème de la prédication muhammadienne . Par exemple, lorsqu'il s'agit de montrer, face aux dénégations des Mecquois polythéistes qui se gaussent de la vie future, que la résurrection n'a rien d'impossible, le Coran rappelle les différents stades du développement de l'être humain depuis la fécondation dans le sein maternel . Il invite à penser que la résurrection est une seconde création et, de là, passe à une sorte de syllogisme par itération : la résurrection est une création ; or Dieu a créé l'homme une fois, donc la résurrection est possible . Les philosophes al-Kindî et Ibn Rushd ont noté cette logique implicite de la Révélation coranique dans leur analyse des versets 77-82 de la sourate *Yâ Sîn* (n° XXXVI) (Abû Ridâ⁴) . C'est pourquoi Ibn Taymiyya n'hésite pas à affirmer que le « Coran a posé les principes de la foi, ainsi que les arguments et les preuves pour la justifier » (cité par Muhammad 'Abd al-Razzâq dans *Tamhîd li-târikh al-falsafa al-islâmiyya*, Le Caire, 1966, p . 266) .

⁽⁴⁾M . Abû Ridâ (1969) . *Manâ-hij al-adilla fî 'aqâ'id al-milla* . Beyrouth : Markaz dirâsât al-wahda al-'arabiyya . (pp . 244-245)

4. Évolution du *kalâm*

Nous venons de dire que l'influence de la *falsafa* sur le *kalâm* est indéniable, mais qu'elle s'exerça surtout à partir d'une certaine époque, bien après la naissance du *kalâm* et d'une manière elle aussi particulière : non par emprunt, mais par contrecoup (nous reviendront là-dessus) . En effet, à partir de Ghazzâlî, une nouvelle phase s'amorce pour le *kalâm* sunnite : il se trouve sous l'emprise indirecte de la *falsafa* . C'est qu'en effet les ennemis ont changé : ce ne sont plus les autres confessions et sectes ou les mu'tazilites, devenus minoritaires, mais les hanbalites et les philosophes . Il s'avéra rapidement, face à ces derniers, que les preuves des articles de foi dépendaient d'autres principes ou propositions : il fallut donc que le *kalâm* s'occupât aussi de fonder ces principes ou propositions, d'où après des thèses sur la structure des corps, la possibilité du vide, des considérations, à partir d'une certaine époque, sur la nature de la connaissance, la distinction entre le possible, l'impossible et le nécessaire etc . Le *kalâm* reprit alors pour son propre compte, mais sur d'autres bases, l'un des objets de son prédécesseur mu'tazilite : développer l'usage des arguments rationnels, autrement dit s' « auto-rationaliser » et cela, en vue d'asseoir des conclusions doctrinales différentes . Mais l'objectif n'avait pas varié : il restait apologétique .

Ainsi, cette élaboration philosophique du *kalâm* s'accomplit à l'heure même où il combattait la philosophie . Après avoir résumé objectivement la pensée des *falâsifa* dans ses *Maqâsid*, Ghazzâlî entreprend de les réfuter dans son célèbre *Tahâfut al-falâsifa*, et Shahrastânî, peu après, est surnommé le « tombeur des philosophes » . Tous les manuels postérieurs du *kalâm* résumeront et réfuteront inlassablement les *falâsifa*, avant tout al-Fârâbî et Avicenne, et leur devront leurs longs préambules philosophiques . Il faut reconnaître que les résumés qu'ils en font (comme le *Muhassal* de Fakhr al-dîn al-Râzî ou le *Sharh al-mawâqif* de Jurjânî) sont fort analytiques et visent à l'objectivité . De la sorte naquit un '*ilm al-kalâm* qui, dans ses premières parties tout au moins, est tout imprégné de *falsafa*, comme si, ne pouvant vaincre totalement une tradition hanbalite d'hostilité contre lui, le *kalâm* eut plus de succès contre la *falsafa* . Jusqu'à la fin du XIX^e siècle, et de nos jours encore dans certaines écoles de pensée, il contribua à déprécier la philosophie pure et à la reléguer à une position marginale .

D'une manière plus précise, à partir de Juwaynî, qui fut le maître de Ghazzâlî, trois apports nouveaux interfèrent, où l'on sent nettement le cadre de pensée hérité des philosophes :

- des préliminaires sur le caractère du raisonnement (cf. l'*Irshâd* de Juwaynî), la nature du *kalâm* (cf. l'*Iqtisâd* de Ghazzâlî), puis des principes généraux de logique, de philosophie de la nature, d'ontologie (à partir de

Râzî) ; ces derniers prendront de plus en plus d'importance jusqu'à faire corps avec les traités eux-mêmes .

- dans les thèmes plus proprement théologiques, au sens occidental, une distinction s'affirmera d'une part entre les *ilâhiyyât* (ce qui concerne Dieu, sur la base d'une élaboration rationnelle) et les *sam'iyyât* . Les chapitres philosophiques et les *ilâhiyyât* seront regroupés (= les *'aqliyyât*) ; les *sam'iyyât* dépendront surtout d'arguments d'autorité ; elles traitent du prophétisme, de l'eschatologie, du problème de la foi, de l'imamat .
- on affectionnera de répartir ces matières sous trois grands chefs, classification elle aussi d'inspiration philosophique : ce qui est nécessaire en Dieu (existence et attributs), ce qui est possible en Dieu (visibilité, création des actes humains, prophétisme), ce qui est impossible en Dieu et pour Dieu (des attributs négatifs) .

Voici maintenant comment un chercheur pakistanais, Ayyub Ali, directeur d'une *madrassa* et bien informé des travaux orientaux et occidentaux, résume la périodisation du *kalâm* . Cette vision « interne » est valable mais reste encore imprégnée de certains préjugés d'école : on la mettra en regard avec les développements des modules suivants .

« A detailed discussion of the fundamental principles of Islam led Muslim scholars, in the second and third centuries of Hijrah to philosophical reasonings on the nature and attributes of God and His relations to man and the universe . As a result, a new science of Muslim scholasticism called *'ilm al-kalâm* came into being . As a matter of fact, it was the Mu'tazilites who laid the foundation of this new science and made lasting contributions for its development . They started their movement by adopting a rational attitude in respect of some theological questions, but when they reached the height of their power, they adopted an aggressive attitude towards their opponents . The orthodox Muslims opposed the Mu'tazilite movement from the very beginning and tried to refute their doctrines by the traditional method . Conflicting ideas and antagonistic attitudes created chaos and confusion in Muslim thought . The need for reconciliation and solving the crisis by adopting a middle course and a tolerant attitude was keenly felt . Three eminent scholars appeared in three parts of the Muslim world [Mâturîdî, Ash'arî, Ṭahâwî] . They all endeavoured to reconcile conflicting ideas and settle the theological problems of the time by adopting a system that would satisfy reason and conform to the general tenets of Qur'ân and the Sunnah . They exercised profound and lasting influence on the subsequent development of Muslim philosophy and theology » .

Ayyub Ali (1989) . *History of Muslim Philosophy* . Delhi .

Dans sa vision quelque peu optimiste, l'auteur omet de mentionner une troisième période : celle du *kalâm* figé, à propos duquel on a pu écrire qu'il « se borne à monnayer les richesses du passé » . C'est l'époque de la scolastique tardive, mais il reste encore une discipline vivante : ainsi Îjî met en regard les preuves et les doutes à écarter . Puis intervient une ossification totale : chez les auteurs postérieurs, il ne s'agit plus que de dresser un catalogue des preuves, de consolider la religion : « le bouillonnement des preuves à apporter et des doutes a cessé . Les auteurs ne gardent plus que la partie positive de leur science, la fixation des preuves et des croyances . Il lui manque [au *'ilm al-kalâm*] l'autre partie (c'est-à-dire réfuter les doutes) qui seule l'explique » (Anawati) . Cet autre jugement est sans doute à nuancer . Certains auteurs contem-

⁽⁵⁾M . Sâfi'î (1991) . *al-Madkhal ilâ 'ilm al-kalâm* . Caïre : Dâr al-kitâb al-misrî . (pp . 53-54) .

porains jugent plus approprié d'y ajouter une période moderne, couvrant environ deux siècles (XIX^e et XX^e), mais peut-être sont-ils eux aussi trop enthousiastes (Sâfi'î⁵) : s'il y a une réflexion théologique chez certains intellectuels, il ne semble pas qu'elle ait vraiment influé sur l'enseignement des '*ulamâ*' .

Retenons de ce qui précède deux conclusions générales : sitôt qu'il s'est affranchi de sa lutte contre des confessions différentes, le *kalâm* s'est installé sur le terrain occupé par ses adversaires, qui ont pour point commun une relative indépendance de la raison par rapport à la tradition (mu'tazilisme, *falsafa*) . D'autre part, à côté de ce noyau invariant évoqué plus haut, on constate cette fois que le *kalâm* a notablement évolué, jusque dans sa nature, en fonction de son histoire .

Ajoutons une observation historique importante . Un lien existe entre appartenance à une école de *fiqh* et rattachement à une tendance du *kalâm* . L'ash'arisme se développa préférentiellement chez les *fuqahâ'* shâfi'ites, puis malikites, parfois hanéfites . En revanche le *kalâm* mâturidite fut à ses débuts si étroitement associé aux hanéfites qu'il est légitime de parler d'une école hanéfite-mâturidite . Enfin le mu'tazilisme est resté la théologie officielle du chiisme le plus proche du sunnisme, le zaydisme .

5. Rôle respectif de la tradition et de la raison dans le *kalâm*

On a dit que le *kalâm*, à l'origine, utilisait également la tradition, donc les arguments d'autorité (Coran, hadiths = le *naql*) et les arguments rationnels (le *'aql*), sans introduire de hiérarchie entre les deux catégories . Tel aurait été le cas du premier *kalâm*, celui d'Abû Hanîfa, d'Hasan al-Baṣrî, de Sufyân al-Thawrî ... Il est toujours difficile de contrôler des affirmations de ce genre, nous ne possédons pas les textes de ces pionniers . Mais cela n'a rien d'impossible : même si la perspective est différente chez un *faqîh* tel que Shâfi'î, les droits de la raison sont bel et bien maintenus à titre d'*uṣûl* dès les pages introductives sur le *bayân* de sa fameuse *Risâla* .

Quant aux mu'tazilites, ils auraient placé la raison au-dessus de la tradition, devenue subalterne . Au regard des travaux récents sur le mu'tazilisme primitif, cela est inexact . Les premiers mu'tazilites, dans leurs discussions sur les *uṣûl al-fiqh*, rendent complémentaires le Coran, les traditions, l'*ijmâ'* et le *qiyâs*, mot qui, à cette époque, n'est pas encore technique et signifie n'importe quel type de raisonnement . Le prétendu tort qu'on peut leur reprocher est en fait d'avoir recouru à une autre méthodologie du hadith et un *ta'wîl* personnel du Coran . Signalons incidemment que ce sont eux qui, par ces considérations épistémologiques, sont les véritables initiateurs de la science des *uṣûl al-fiqh* . D'autre part, ils n'ont jamais été des rationalistes au sens philosophique du mot : **la raison** ne fut jamais placée par eux au rang d'instance supérieure et exclusive de connaissance . Chez eux, comme chez les autres théologiens du *kalâm*, elle est source autonome de savoir et **ne contredit pas le *naql***, pour la bonne et simple raison que le *naql* émane d'une autre raison, fût-elle supérieure : celle de Dieu ou celle du Prophète .

6. Place du *kalâm* dans la hiérarchie des sciences religieuses

Le *kalâm* serait pour certains la science suprême, parce qu'il prouve la foi et que les autres disciplines y trouvent la fondation solide de leurs objets et de leurs questions . Cette valorisation est toutefois le fait des manuels « modernes » (Îjî, Jurjânî) et du conservatisme figé postérieur au nom d'une condamnation du *taqlîd* . En effet, les principes du *kalâm* ne s'établissent pas grâce aux autres sciences, mais sont ou bien évidents par eux-mêmes ou bien prouvés uniquement à l'intérieur du *kalâm* . L'exégèse, le *fiqh* ... dépendent logiquement des réponses que l'on donne aux questions suivantes : existe-t-il un Créateur ? , y a-t-il nécessité d'envoyer des prophètes ? etc . Cette place assignée n'est pas sans rappeler celle de la philosophie par rapport aux sciences dans la culture occidentale .

Ainsi, le *kalâm* confine à la philosophie pour l'une de ses parties . Il y a là très certainement une influence posthume du mu'tazilisme sur le *kalâm* sunnite . On constate en effet que chaque traité classique de *kalâm* commence par des développements sur l'ontologie . C'est donc que la théologie en est une partie : elle en développe les applications concernant Dieu et le monde, puis « redescend » de plus en plus vers les questions pratiques et sociales à la fin des traités (nécessité de la prophétie, de l'imamat, eschatologie etc .) . Or c'était là la démarche même des mu'tazilites, qui partaient d'une réflexion rationnelle et indépendante de toute révélation sur le monde pour aboutir logiquement à l'existence du Créateur et à l'éthique .

7. L'opposition au *kalâm*

À côté de celle des *falâsifa* dont nous avons parlé (cf. le *Tahâfût al-tahâfût* d'Averroès), et sans parler des luttes violentes qui opposèrent parfois les hanbalites et les ash'arites (cf. la destruction du mausolée d'al-Ash'arî à Bagdad), l'opposition au *kalâm* est venue des milieux antispéculatifs, hanbalites ou non, à toute époque, mais aussi du *zâhirisme*. Curieusement, on invoqua quelques hadiths ou, avec plus de vraisemblance, des traditions de *salaf*.

Exemple : Mâlik b . Anas (m . 179/795)

« Méfiez-vous des innovations ... de ceux qui discutent sur les Noms et les Attributs de Dieu, Sa Parole, Sa Science, Sa Toute-puissance et n'observent pas le silence au sujet de questions sur lesquelles le Prophète et les Compagnons ont gardé le silence ». On attribue la même attitude à toute une fraction du courant traditionaliste du II^e siècle. Et pourtant Subkî, dans ses *Tabaqât shâfi'iyya*, prête aux premiers disciples de Shâfi'i un intérêt marqué pour le *kalâm* ...

Et ce, alors que nous l'avons vu, le Coran au contraire semble inviter au *kalâm*. On invoqua encore l'abus du *'aql* aux dépens du *naql*. D'ailleurs, on peut citer des *akhbâr* qui, remontant aux Compagnons, vont dans le sens opposé.

Il y a là quelque illogisme, puisque ce faisant, c'est s'engager dans une discussion sur les *uṣūl*, ce qui précisément incomba au *kalâm* au sens large ou aux *uṣūl al-fiqh* en particulier. Dans les deux cas, l'objection s'effondre. Quoi qu'il en soit, ces auteurs ne reconnurent aucune légitimité à l'entreprise du *kalâm*, tout en voulant assurer, de leur côté et à leur manière, cette défense de la foi revendiquée par le *kalâm*. De fait, on peut trouver dans les œuvres d'un Ibn Hazm ou d'un Ibn Taymiyya maints exposés sur les attributs divins, les actes humains, la prophétie, qui relèvent autant de la théologie qu'un traité ash'arite en cette matière.

Plus sérieuse est l'attaque contre l'utilisation de la logique grecque, qui, nous l'avons vu, envahit la phase scolastique du *kalâm* (Hallaq⁶). Ibn Taymiyya s'exprime notamment là-dessus dans le *Kitâb al-radd 'alâ l-mantiqiyîn*. Pour lui, le *Hadd* des logiciens n'est guère utile pour la connaissance des choses. Quant au *qiyâs* (syllogisme logique), avec ses « figures », il est nettement inférieur, selon lui, au syllogisme juridique, en usage dans le *fiqh* depuis les origines de celui-ci : fondé sur la ressemblance, donc l'analogie, il est bien plus fécond dans les sciences que nous appellerions aujourd'hui humaines (comme les sciences religieuses). Il a sans doute raison sur ce point, mais c'est oublier que la *falsafa* n'est dans les prolégomènes du *kalâm* qu'un moyen de demander à une science étrangère le moyen de mieux fonder les énoncés traditionnels.

Exemple

C'est le cas d'une discussion entre Ibn 'Abbâs et un kharidjite opposé à 'Alî comme *callife*, citée dans *Jâmi'bayân al-'ilm wa fadlu-hu* de Ibn 'Abd al-Barr.

⁽⁶⁾ Sur ce sujet, lire *Ibn Taymiyya against Greek Logicians* de W. Hallaq, qui contient une traduction commentée du *Jahd al-Qarîqa fî ta-jrîd al-Nasîqa*, abrégée par Suyûtî.

Mais au fond, l'argument principal des ennemis du *kalâm* est celui-ci : les croyances sont établies par le Coran, élucidées par les traditions prophétiques . **Quel besoin a-t-on de les prouver par la raison ?** Il est d'ailleurs possible que ce soit cette hostilité des milieux traditionnalistes qui renforça le volet « apologie défensive » du *kalâm*, dans la mesure où il avait désormais un ennemi de plus, plus dangereux, puisque cette fois il venait de l'intérieur . Cette fronde est attribuée à Ibn Hanbal lui-même . Les *Tabaqât al-Hanâbila* d'Ibn al-Murtaḍâ lui font dire, alors qu'il subissait la *mihna* d'Ibn Abî Du'âd (cf. le module suivant), cette phrase restée célèbre : « Je ne suis pas un homme du *kalâm*, ma science est le hadith » . Elle fut continuée par certains disciples (mais pas tous, cf. le module sur le hanbalisme), qui écrivirent des ouvrages du genre *Dhamm al-kalam*, comme par exemple *Taqrîm al-nazar fî kutub ahl al-kalâm* d'Ibn Qudâma (Muwaffaq al-dîn, m . 620/1223) (Makdisi⁷) . Mais on rencontre cette attitude à titre individuel dans les autres écoles, comme le soufisme (ceux du moins qui étaient hanbalites, comme al-Anṣârî, avec son *Dhamm al-kalâm wa ahli-hi*) ou le malikisme (Ibn 'Abd al-Barr dans son *Jâmi' bayân al-'ilm wa faḍli-hi*) . Même Ghazzâlî n'a pas craint d'écrire, pour éloigner les masses du *kalâm*, un ouvrage intitulé *Iljâm al-'awâmm min 'il al-kalam* . Mais cette attitude est parfaitement compréhensible dans le cas de son itinéraire intellectuel, assez atypique .

La réponse des *mutakallimûn* est évidente ; elle figure dans les alinéas précédents . Sans nous arrêter sur le fait qu'ils interprètent différemment les hadiths invoqués par leurs adversaires, il suffit d'avoir présents à l'esprit les deux types bien distincts de publics auxquels s'est adressée la théologie . Quant à l'argumentation, elle reste une défense chez Ash'arî, par exemple . Dans sa *Risâla fî istiḡsân al-khawḍ fî 'ilm al-kalam* (Badawî⁸), dirigée contre le type de hanbalites mentionné précédemment, il emploie des arguments traditionnels (traditions, versets coraniques), mais aussi logiques, pour établir l'aspect licite du *kalâm* . Chez les théologiens postérieurs à Ash'arî, l'attitude des *mutakallimûn*, pour justifier leur science, se fait plus offensive . Elle tient au degré d'obligation qu'ils assignent à leur science . De ce fait, observons qu'elle n'est pas une science spéculative, théorique : nécessaire pour conduire au salut, elle devient une œuvre, puisqu'elle concourt à consolider la foi, comme n'importe quelle autre œuvre surrogatoire (prière *nâfila*, aumône, jeûne etc .), or cet aspect spéculatif, qui existe indubitablement, est privilégié par un observateur extérieur à la communauté . Le *kalâm* en vint à être considéré comme faisant partie des œuvres de la foi . S'il a pu en effet être pensé comme tel par certains, c'est à partir du moment où il passa pour obligatoire, non pour être *muslim*, mais pour être un meilleur croyant, un *mu'min* .

Ghazzâlî

Sur l'attitude profonde de Ghazzâlî vis-à-vis du *kalâm*, cf. F . Jabre (1958) . *La notion de certitude selon Ghazzâlî dans ses origines psychologiques et historiques* . Paris : Vrin (pp . 92-96) .

⁽⁷⁾ Traduit par G . Makdisi sous le titre *Censure of Speculative Theology*, Londres, 1962 .

⁽⁸⁾ On peut en lire une traduction résumée dans A . Badawî (1972) . *Histoire de la philosophie en islam* . Paris : Vrin (vol . I, pp . 12-15) .

8. Les sources pour l'étude du *kalâm*

Ces sources sont essentiellement de deux sortes :

- **Les traités de *kalâm*** . Les plus importants seront naturellement cités dans le cadre de ce cours, mais il n'a pas pour ambition d'en faire la liste . Il faut signaler que ces ouvrages contiennent aussi des informations sur d'autres doctrines, sur celles des maîtres fondateurs et de leurs disciples à l'intérieur de l'école à laquelle appartient l'auteur . Ainsi la matière recoupe-t-elle celle des ouvrages hérésiographiques, étant même souvent plus sûre . Cependant, bien des sources, et non des moindres, ne sont pas encore éditées . Sur ce plan, on ne peut que déplorer la lenteur des publications . Pour ces raisons, les étudiants intéressés par un travail d'approfondissement veilleront, sur tel ou tel auteur particulier, à consulter d'abord les catalogues bibliographiques usuels, tels que la *Geschichte der arabischen Literatur* de Brockelmann et la *Geschichte des arabischen Schriftums* de Sezgin, sans oublier que ces catalogues ne sont plus tout à fait à jour, que certains manuscrits qui s'y trouvent répertoriés sont désormais édités et qu'il y a des erreurs d'attribution . Le recours aux notices sur les théologiens de l'*Encyclopédie de l'islam* (2^e édition achevée, 3^e en cours, qui ne s'y substitue pas, étant une sorte de « supplément du supplément ») et de l'*Encyclopedia Iranica*, reste donc indispensable pour les premières recherches, dans la mesure où ces encyclopédies permettent d'actualiser les répertoires signalés . En outre, on tiendra compte de l'apparat critique et des bibliographies figurant dans les travaux réalisés par les spécialistes actuels du *kalâm* (L . Gardet, R . M . Franck, D . Gimaret, J . van Ess ...) qui parfois ont eux-mêmes réalisé des éditions critiques importantes .

Quant aux traductions, qui permettent de se faire une première idée de la méthode et du contenu du *kalâm*, elles sont peu nombreuses . Signalons, celles par A . Guillaume, de la *Nihâyat al-iqdâm* d'al-Shahrastânî (en anglais, Oxford, 1934) ; par R . M . Mac Carthy, des *Luma'* et de la *Risâlat ihtihâsân al-khawâdî fî 'ilm al-kalâm* d'al-Ash'arî (Beyrouth, 1953) ; par J . van Ess, d'une section des *Mawâqif* d'Îjî (en allemand) et par Asin Palacios, de l'*Iqtisâd fî l-i'tiqâd* de Ghazzâlî (en espagnol) .

Le genre profession de foi (*'aqîda*) peut être considéré comme un simple appendice du précédent : il ne contient en général que les articles de foi et non les raisonnements détaillés qui les appuient . Deux ouvrages fondamentaux analysent leur évolution historique et en donnent des traductions : celui d'A . J . Wensinck (*The Muslim Creed, Its Genesis and Historical Development*, Cambridge, 1932), et celui de W . M . Watt, *Islamic Creeds* (Edinburgh, 1994) . Leurs commentaires sont à classer dans le genre précédent .

- **Les ouvrages hérésiographiques** . Ils méritent une mention particulière, les premiers ouvrages de *kalâm* ayant été conservés à partir de la fin du III^e siècle de l'hégire . Ceci implique que pour toute la période antérieure de genèse et de bouillonnement des idées, notamment le premier *kalâm* mutazilite, aucune œuvre n'est disponible . Notre information sur ce dernier, comme sur les premiers courants théologiques (qadarisme, murjiisme ...) dépend d'un genre d'ouvrages spécial, visant à renseigner le lecteur sur ce qui est appelé « sectes », c'est-à-dire, en fait, toute doctrine qui, à l'époque où ils furent écrits, était considérée comme n'appartenant pas à l'orthodoxie sunnite (ash'arite notamment) . Les ouvrages de cette catégorie ayant survécu sont peu nombreux . Ils sont néanmoins fondamentaux pour notre connaissance de l'histoire du *kalâm* .

Les principaux ouvrages hérésiographiques

al-Ash'arî (1929-1930) . *Maqâlât al-islâmiyyîn* . Istanbul : H . Ritter .

al-Baghdâdî . *al-Farq bayna l-fîraq* .

Ibn Hazm . *Kitâb al-fîsal wa l-milal* .

al-Shahrastânî . *Kitâb al-milal wa l-nihal* . Le Caire : Badrân . (Une traduction complète et richement annotée, due à D . Gimaret et G . Monnot, est parue chez Peeters/Unesco en 1986, sous le titre *Livre des religions et des sectes* .)

al-Khayyât (1957) . *Kitâb al-intisâr* (« Le livre du triomphe et de la réfutation d'Ibn al-Râwandî l'hérétique ») . Éd . et trad . par A . Nader . Beyrouth : Les Lettres orientales .

Signalons toutefois que ces ouvrages ne sont pas toujours parfaitement objectifs (c'est flagrant pour le *Farq bayna l-fîraq* d'al-Baghdâdî qui n'hésite pas, comme Maïmonide dans son *Guide des Égarés*, lequel fait lui aussi un exposé du *kalâm* mu'tazilite, à condamner les doctrines qu'il rapporte et mêler ses propres opinions à celles d'autrui ; ces deux défauts sont absents des *Maqâlât* d'Ash'arî, ce qui en fait une source très sûre) et qu'il est donc toujours nécessaire, lorsque cela est possible, de confronter l'information qu'ils contiennent avec les sources récemment éditées .

