

# L'ash'arisme après al-Ash'ari

Mohyddin Yahiya

PID\_00159005



Universitat Oberta  
de Catalunya

[www.uoc.edu](http://www.uoc.edu)



## Sommaire

<b>1. La « voie des anciens »</b> .....	5
1.1. Bâqillânî : l'homme et l'œuvre .....	7
1.1.1. Le <i>Tamhîd</i> de Bâqillânî .....	8
1.1.2. Les Attributs divins dans le <i>Tamhîd</i> .....	10
1.1.3. Une illustration décisive de la « théorie des modes » ? .....	11
1.1.4. L'atomisme de Bâqillânî .....	12
1.1.5. Le rôle de Bâqillânî dans l'école .....	13
1.2. 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî .....	14
1.3. Abû l-Ma'âlî al-Juwaynî .....	15
1.3.1. L'ash'arisme de Juwaynî .....	16
1.3.2. L'impossibilité de l'éternité du monde .....	17
1.3.3. La question des Attributs divins .....	17
1.3.4. La question de la Parole divine .....	18
1.3.5. La question de l'acte humain .....	19
1.3.6. L'émergence d'une logique nouvelle .....	21
1.3.7. Conclusion .....	21
<b>2. La « voie des modernes »</b> .....	23
2.1. Rapport de la théologie avec la philosophie .....	23
2.2. Ghazâlî : l'inauguration de la <i>via moderna</i> .....	24
2.2.1. Rappel biographique .....	25
2.2.2. L'attitude de Ghazâlî vis-à-vis du <i>kalâm</i> .....	26
2.2.3. L'occasionalisme de Ghazâlî .....	27
2.2.4. L'ash'arisme tempéré de Ghazâlî .....	29
2.2.5. Après Ghazâlî .....	31
2.3. Fakhr al-dîn al-Râzî : l'avènement de la théologie philosophique .....	32
2.3.1. Son importance .....	32
2.3.2. Râzî et la philosophie .....	33
2.3.3. L'empreinte de la philosophie sur sa théologie .....	34
2.3.4. La voie râzienne en matière de théologie .....	35
2.3.5. L'héritage philosophique de Râzî .....	39
2.4. La postérité théologique de Râzî : le conservatisme figé .....	40
2.4.1. Vue d'ensemble .....	40
2.4.2. Quelques noms caractéristiques .....	42
<b>Résumé</b> .....	45



## 1. La « voie des anciens »

La période qui succède à celle d'Ash'arî se présente sous un jour apparemment plus favorable pour l'étude de la théologie islamique . Les auteurs sont connus plus en détail et leurs œ uvres ont été en partie conservées . Mais en réalité, l'entreprise est loin d'être aisée . L'édition de nouveaux textes est insignifiante et trop d'ouvrages sont encore à l'état de manuscrits . Se contenter des textes publiés peut conduire, comme nous le verrons plus loin, à fausser l'appréciation des doctrines . On ne peut, d'autre part, que déplorer la rareté des chercheurs dans un domaine qui commence seulement à sortir du cercle (assez fermé, il faut en convenir) des '*ulamâ'* . Il en résulte qu'une connaissance précise du *kalâm* classique, appuyée sur des textes, est insatisfaisante . Quant à sa vulgarisation auprès d'un public occidental plus large, il est bien trop tôt pour y songer .

Les origines et les progrès initiaux de l'école ash'arite sont obscurs . On sait peu de choses sur les ash'arites de la première génération comme Abû l-Husayn al-Bâhilî (m . ? ) . Mais dès la deuxième génération surgissent d'importantes figures, telles que Bâqillânî (m . 404/1013), Ibn Fûrak<sup>1</sup> (m . 407/1016) ou Abû Ishâq al-Isfarâ'inî, surnommé Rukn al-dîn (lequel put débattre avec le mu'tazilite 'Abd al-Jabbâr) . Abû Ishâq eut pour disciple al-Baghdâdî (m . 429/1037) et Abû l-Qâsim al-Iskâf al-Isfarâ'inî (m . 454/1062), qui fut le maître de Juwaynî . On remarquera que tous ces noms sont iraniens . Aucun n'a fait l'objet d'une étude complète et la remarque vaut pour les modules suivants . Les exposés qui suivent sont donc nécessairement lacunaires . L'ash'arisme est considéré comme l'une des expressions de la théologie sunnite à l'âge classique . En réalité, il convient de nuancer ce propos pour de nombreuses raisons .

Prenons à titre d'exemple le Khorassân, resté longtemps une province clé de l'empire . De nombreuses doctrines fleurirent durablement sur son sol . Il fut notamment le bastion du karramisme avant le triomphe de l'ash'arisme . Le fondateur, Abû 'Abdallâh Ibn Karrâm, vécut au III<sup>e</sup> siècle, un peu avant al-Ash'arî . Sa doctrine eut dans cette région, jusqu'au début du V<sup>e</sup> siècle de l'hégire, de nombreux adeptes . Il convient donc de se défaire de l'idée que le sunnisme était monolithique à cette époque .

Et les ash'arites de Nishâpur connurent sous le sultanat de Toghril Bey une véritable persécution . Des grands noms de l'école, comme al-Furâtî ou Juwaynî, furent jetés en prison ou durent s'exiler . Cette *mihna* fut toutefois brève : elle dura une douzaine d'années, pour prendre fin avec le vizir Nizâm

<sup>(1)</sup> Son *Bayân mushkil al-aqâdith* a été analysé par D . Gimaret, dernière œ uvre, semble-t-il, de l'éminent orientaliste . Des renseignements biographiques sur Ibn Fûrak figurent dans R . Körbert, *Analecta Orientalia*, XXII (1942) .

al-Mulk . Rappelons aussi que le mu'tazilisme est resté vivace bien longtemps après Ash'arî et que le hanbalisme, qui survécut à toutes les vicissitudes historiques, concurrença de tout temps l'ash'arisme .

On n'aura garde d'oublier, d'autre part, le poids de l'histoire : fragilité du pouvoir central, puis déclin de l'institution califale ; multiplicité des souverains locaux ; appui prêté par eux à telle famille religieuse ; rivalités entre sunnites et chiites, ainsi qu'entre les différents rites sunnites ... ; autant de facteurs qui assurèrent aux uns et aux autres une fortune éphémère . Enfin, aucune école théologique n'a été institutionnalisée comme théologie officielle avant le IX<sup>e</sup>/XV<sup>e</sup> siècle, sauf exceptions locales et temporaires . Les différentes *madrāsas*, financées par des dons privés, enseignaient d'abord le *fiqh*, ensuite seulement le *kalām* .

### **La *madrāsa***

Sur la *madrāsa* et l'enseignement scolastique durant la période classique, voyez les travaux de G . Makdisi : par exemple, *The Rise of Colleges*, Edinburgh University Press, 1981 .

Sur les méthodes traditionnelles de l'enseignement musulman, voyez le volume collectif dirigé par M . Gaboriau et N . Grandin, *Madrāsa . La transmission du savoir dans le monde musulman* . Paris : Éd . Arguments (1997) .

Les succès de l'école ash'arite sont sans doute dus au fait que l'œuvre d'Ash'arî, bien qu'il ne fût pas le premier à introduire les démonstrations rationnelles dans l'étude du dogme sunnite, fut l'une des plus tentatives les plus complètes dans ce sens . Mais cette remarque n'explique pas pourquoi le mâturîdisme eut moins de succès dans l'école hanéfite .

Quant à l'évolution, au sein de l'école, de la doctrine du fondateur, on peut considérer que dans l'ensemble ses positions dogmatiques furent maintenues . Des innovations importantes furent néanmoins introduites dans la méthodologie et l'épistémologie (la propédeutique des *asbâb al-'ilm*) . Il y a toutefois chez certains auteurs des affinements, voire des revirements concernant certains points délicats, par exemple le *kasb* . Les *'aqîda-s* primitives ne s'emploieront plus qu'au niveau élémentaire de l'enseignement . On leur préférera, pour l'enseignement « supérieur », les grands traités qui voient le jour à partir de Bâqillânî, voire un peu avant .

Nous examinerons donc quelques grandes figures de la *via antiqua*, en insistant plus particulièrement sur les positions qu'elles adoptent à propos de certains des problèmes étudiés antérieurement .

## 1.1. Bâqillânî : l'homme et l'œuvre

La première grande autorité de la *via antiqua* est Bâqillânî, né à Baṣra, et mort en 403/1013. De sa biographie, on retiendra surtout que le vizir bouyide 'Aḍud al-Dawla le chargea de soutenir en 982 des controverses théologiques à la cour de l'empereur byzantin Basile II. Il serait illusoire d'en connaître les attendus, tant les comptes-rendus sont peu objectifs.

Il semble en tout cas que Bâqillânî ait construit systématiquement sa critique du christianisme :

A . Abel (1962) . « Le chapitre sur le christianisme dans le *Tamhîd* d'al-Bâqillânî », in *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal* . Paris : Maisonneuve et Larose (I, pp . 1-11) .

C'est, du reste, invariablement le cas lorsque les sources rapportent après coup des débats entre les écoles : chaque auteur prend parti, « s'invite » au débat et trouve l'occasion de faire triompher sa famille d'appartenance intellectuelle (mu'tazilite, shâfi'ite, chiite ...) . Les témoignages glissent insensiblement dans le genre littéraire de la *munâzara*, dont ils respectent les codes implicites .

Une autre illustration fameuse à citer à ce propos est la controverse, datée de 320/932, entre le chrétien Abû Bishr Mattâ et Abû Sa'îd al-Şîrafi sur l'utilité que peut représenter l'étude de la logique grecque pour la grammaire arabe . Il n'en reste pas moins que le **dialogue islamo-chrétien** peut revendiquer en Bâqillânî un authentique précurseur avant les croisades . En l'espèce, comme on pouvait s'y attendre, les sources montrent l'empereur et les prêtres accablés de confusion par les brillantes répliques de Bâqillânî à propos de la Trinité . Parmi les disciples de notre théologien figurent al-Simnânî et le fameux ouléma marocain Abû 'Imrân al-Fâsî .

Bâqillânî est l'auteur d'une vaste production dans les sciences religieuses, dont seuls quelques titres ont survécu, notamment :

- *I'jâz al-Qur'ân*, l'un des premiers ouvrages consacrés à analyser en quoi le Coran constitue le miracle par excellence de Muhammad ;
- le *Tamhîd fî l-radd 'alâ l-mullhîdât wa l-râfiḍa wa l-khawârij wa l-mu'tazila*, un ouvrage d'*uṣûl al-dîn* qui est tout autant un ouvrage de *kalâm* que de controverses avec diverses factions non sunnites et de réfutation des autres confessions, notamment du christianisme . L'importance de l'ouvrage vient de ce qu'il figure l'une des premières sommes de théologie ash'arite qui nous soit parvenue après l'œuvre du fondateur de l'école . Détaillé, le manuel montre la physionomie réelle du *kalâm* sunnite, alors que la doctrine d'Ash'arî, comme il a été dit, n'est reconstituable dans le détail qu'à l'aide d'une source indirecte, le *Mujarrad* d'Ibn Fûrak .

### Contenu complémentaire

Pour un aperçu en français, voir la traduction de ces polémiques in Badawî (1972) . *Histoire de la philosophie en islam* . Paris : Vrin (vol . I, pp . 307-311) .

Un problème se pose toutefois concernant Bâqillânî . Le *Tamhîd*<sup>2</sup> est selon toute vraisemblance un ouvrage de jeunesse, qui ne reflète par conséquent qu'un premier stade de sa pensée . Or nous avons par ailleurs la certitude que celle-ci a mûri . En effet, la plupart des théologiens postérieurs – notamment Shahrastânî et Râzî – signalent dans leurs traités que Bâqillânî interpréta (ou plutôt corrigea) dans un sens particulier la théorie ash'arienne du *kasb* . Or ce texte de jeunesse ne fait aucune référence à cette évolution importante de l'ash'arisme . On doit en conclure que cet ouvrage n'est vraisemblablement qu'une référence de second ordre dans la production écrite de Bâqillânî . L'état et la maturation de la doctrine réelle de celui-ci ne nous seront un jour accessibles qu'avec la découverte du reste de son œuvre .

<sup>(2)</sup>M . Allard (1965) . *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Ash'arî et de ses premiers grands disciples* . Beyrouth : Imprimerie catholique (pp . 291-292) .

### 1.1.1. Le *Tamhîd* de Bâqillânî

Il vaut la peine de jeter un coup d'œil sur le plan de l'ouvrage . Ce plan fixe en effet la **division classique des ouvrages d'*usûl al-dîn*** pour le sunnisme postérieur . Comme on le retrouve dans le *Mughnî* du mu'tazilite 'Abd al-Jabbâr, son contemporain (325/936-415/1024), il n'est pas exclu de penser que les ash'arites en soient redevables aux mu'tazilites . Il révèle que la « méthode des anciens » nous apparaît déjà mûre : elle consista à organiser l'enseignement du fondateur dans un cadre qui, tracé dès le dernier quart du quatrième siècle de l'hégire, restera invariable . En revanche, chaque auteur aménagera, dans cette matière préétablie et dans le développement relatif des parties, sa doctrine personnelle . La partie, assez copieuse du reste, dirigée contre les diverses confessions peut être détachée du traité sans inconvénient . Ainsi délesté de considérations ne faisant pas partie d'un ouvrage de *kalâm* proprement dit, la matière du *Tamhîd* apparaît dans l'ordre suivant : la connaissance, ses subdivisions et ses méthodes ; les objets de la connaissance, à savoir les existants ; Dieu et Ses Attributs ; les preuves du prophétisme de Muhammad ; la foi, ses noms et ses statuts ; l'intercession en faveur des croyants ; enfin, le califat (sur l'élection de l'imam et ses conditions) .

Ce plan donne immédiatement lieu à deux remarques . En premier lieu, observons qu'obéissant à un développement parfaitement logique, il montre que le *kalâm* sunnite atteint sa phase de maturité dès la seconde *tabaqa* de l'école . Dans la première section de l'ouvrage, par exemple, les sections vont du général au particulier suivant un enchaînement rigoureux : après des considérations sur la notion même de science, il passe à ses objets, dont une catégorie est constituée par les existants . L'auteur envisage ensuite les existants finis exactement comme Ash'arî (corps, substances et accidents), puis l'existant infini qu'est Dieu . Avant d'aborder l'étude des Attributs divins, il démontre Son existence à partir de deux des quatre démonstrations attribuées à Ash'arî . Il prouve ensuite qu'Il n'est pas de même nature que les autres existants, pour établir enfin son uni-unicité . La théologie des Attributs divins peut alors com-

mencer . Ces préliminaires tout à fait généraux, loin d'être superfétatoires, sont donc nécessaires, selon l'auteur, pour prouver l' « adventicité » du monde (*Hudûth al-'alâm*) puis l'existence de Dieu .

D'autre part, toute cette partie préliminaire pourrait sans aucune modification appartenir à un traité de *kalâm* d'une autre école . Mais surtout il saute aux yeux qu'elle relève purement et simplement de la philosophie . Avec Bâqillânî, un pan entier des *usûl al-dîn* n'est autre que du **kalâm philosophique** . C'est dire que des controverses déjà anciennes avec le mu'tazilisme et de nature philosophique ont laissé des traces profondes dans le *kalâm* sunnite, au point que celui-ci les considère comme siennes, dans la mesure où ces considérations étaient assimilables par le monothéisme . Un parallèle est ici parfaitement justifié avec la théologie chrétienne ou juive . Il est donc clair que le *kalâm* sunnite classique, à l'exception de son expression hanbalite, ne présente pas ses articles de foi, en se bornant à aligner un catalogue raisonné de versets coraniques et de hadiths . Il est de nature mixte, empiétant sur des disciplines différentes .

Un autre caractère frappant du *Tamhîd* de Bâqillânî est son attachement à suivre fidèlement l'enseignement du fondateur de l'ash'arisme . C'est la même doctrine, débarrassée en outre de ses obscurités, de ses tâtonnements . Là est la raison pour laquelle Bâqillânî est parfois présenté comme un compilateur sans originalité . Il est vrai que l'ouvrage possède un caractère didactique et que, s'adressant un prince, Bâqillânî dut renoncer aux subtilités des traités plus approfondis qui ne nous sont pas parvenus . Nous en voulons pour preuve les quelques exemples qui suivent et qui valent pour les autres questions .

### **La science et le raisonnement dans le *Tamhîd***

Comparées avec les conceptions d'al-Ash'arî, les considérations sur la science et le raisonnement exposées au début du *Tamhîd* n'ajoutent rien à celles du fondateur quant à sa classification des connaissances et des raisonnements . La science est pour Bâqillânî de deux sortes : l'une est éternelle (*al-'ilm al-qadîm*), celle de Dieu ; l'autre est « adventice » (*al-'ilm al-hâdîth*), ce qui est le propre de l'homme . La science à son tour est soit nécessaire (*al-'ilm al-darûrî*), soit issue du raisonnement (*al-'ilm al-iktisâbî*) . Par « science nécessaire », Ash'arî et Bâqillânî entendent les notions qui s'imposent à l'esprit parce qu'elles proviennent des perceptions, auxquelles s'ajoutent le sentiment de notre existence et les évidences premières . Il est impossible, selon nos théologiens, de douter de ces connaissances sans faire preuve de mauvaise foi . On voit que nos théologiens sont réalistes, comme le furent tous les penseurs de l'Antiquité et du Moyen Âge jusqu'à Descartes compris . La « science acquise » est tout ce que l'homme peut apprendre par la réflexion, sur la base de la première science . Tout ceci figure déjà chez Ash'arî, à ceci près que Bâqillânî adopte une définition de la science rejetée par Ash'arî : « La science est la connaissance des objets connaissables selon ce qu'ils sont réellement » . Cette définition était proche de celle des mu'tazilites . Mais il semble bien, en fait, qu'Ash'arî l'ait soutenue lui aussi, au prix d'une modification de la formule mu'tazilite . Observons incidemment que traduire ici *'ilm* par « science » est maladroit, puisque ce mot inclut notamment les données de ce que la philosophie moderne nomme intuition, sensible ou intellectuelle, cette dernière figurant dans les deux « sciences » en question .

Quant au raisonnement, une même conclusion s'impose . Bâqillânî en énumère trois types : le premier (*al-sabr wa l-taqîm*) est hypothético-exclusif (il consiste à énumérer différentes possibilités explicatives et à n'en retenir qu'une seule) ; le second est l'induction généralisante, à partir de cas particuliers ; le troisième est l'analogie (*al-qiyâs*) . Nos théologiens de la *via antiqua*, loin de la logique aristotélicienne, se sont contentés de reprendre celle du *fiqh* . Le syllogisme, même s'ils l'utilisent parfois inconsciemment, sera exploité systématiquement avec la *via moderna* .

[al-Bâqillânî (1957) . *Kitâb al-Tamhîd* . Éd . Richard J . McCarthy . Beyrouth : Librairie Orientale (pp . 9-14) . ]

### 1.1.2. Les Attributs divins dans le *Tamhîd*

On parvient aux mêmes conclusions sur la question des Attributs divins : dans le *Tamhîd*, Baqillânî ne se démarque guère d'Ash'arî quant aux conclusions ou aux démonstrations . Quelques différences de détail existent néanmoins : on rapporte que Baqillânî admettait, à l'inverse du fondateur, que Dieu puisse être appelé « corps », celui-ci n'ayant naturellement aucune commune mesure avec les corps créés (*Tamhîd*, §330) . On rapporte aussi que, comme certains grammairiens, et à l'opposé de maints théologiens, il soutenait que l'origine des Noms divins était le *qiyâs* ou le *wad'* (convention) et non le *tawqîf* (institution divine) . D'autre part, Bâqillânî semble avoir admis que tout homme peut entendre la parole même de Dieu, alors qu'Abû Ishâq al-Isfarâ'inî et Juwaynî limitaient cette faculté à Moïse et à Muhammad ; les hommes n'entendent, selon eux, que les mots qui l'expriment, non cette Parole elle-même .

Parfois, la qualité de l'argumentation est meilleure et marque une certaine évolution depuis Ash'arî . Il n'est pas certain toutefois que Bâqillânî soit l'inventeur de tels perfectionnements « techniques » .

Il en est ainsi, par exemple, lorsqu'il montre que Dieu n'est pas semblable aux créatures . Ash'arî se contentait d'un dilemme maladroit : Dieu ressemble aux créatures, ou bien sous un rapport, ou bien sous tous les rapports : dans le premier cas il serait « adventé sous un rapport » (*muhdath min jiha*) ; dans le second, « adventés sous tous les rapports » (*muhdath min kulli jiha*) . Quel que soit le terme de l'alternative, Il serait adventé, ce qui ne se peut .

Bâqillânî améliore la démonstration de la manière suivante : ou bien Dieu ressemble aux créatures quant au genre (*fî l-jins*) ou bien quant à la forme (*fî l-sûra*), c'est-à-dire par l'essence ou par l'apparence . Une ressemblance quant au genre entraînerait qu'ils seraient tous deux adventés ou éternels, ce qui ne se peut . Une ressemblance quant à la forme entraînerait que Dieu soit un composé (*mu'allaf*), ce qui va à l'encontre de son unité . En outre, toute forme entraîne un *musawwir* (donateur de forme, « façonneur »), qui ne peut être que Dieu lui-même . On ne note en revanche aucun progrès notable chez Bâqillânî sur la manière d'expliquer que les Attributs divins ne sont ni identiques ni autres que l'Essence divine .

Une autre amélioration concerne le principe, dont la doctrine ash'arite fait largement usage, selon lequel « ce qui n'a pas commencé d'être ne saurait cesser d'être » . C'est poser, en d'autres termes, que la prééternité implique la post-éternité . Ash'arî n'en donne semble-t-il aucune démonstration ; en revanche, Bâqillânî en propose une dans le *Tamhîd*, qui se ramène au schéma suivant : si ce qui est prééternel (*qadîm*) par essence pouvait cesser d'être, il serait possible qu'il existât après avoir cessé d'être ; il passerait donc du non-être

#### Référence bibliographique

al-Bâqillânî (1957) . *Kitâb al-Tamhîd* . Éd . Richard J . McCarthy . Beyrouth : Librairie Orientale (pp . 330) .

#### Référence bibliographique

al-Bâqillânî (1957) . *Kitâb al-Tamhîd* . Éd . Richard J . McCarthy . Beyrouth : Librairie Orientale (p . 43) .

#### Référence bibliographique

al-Bâqillânî (1957) . *Kitâb al-Tamhîd* . Éd . Richard J . McCarthy . Beyrouth : Librairie Orientale (p . 53) .

à l'être et serait donc par essence « adventé » ; il (re)commencerait à être par lui-même, ce qui est contradictoire avec sa qualité de prééternité . Bâqillânî démontre avec la même élégance un article de foi non démontré chez Ash'arî, à savoir que Dieu est vivant de toute éternité . Ce complément n'est pas dénué d'importance, puisque c'est sur un tel principe que repose l'existence des autres qualificatifs entitatifs éternels : puissance, ouïe, etc .

### 1.1.3. Une illustration décisive de la « théorie des modes » ?

On sait en outre par Juwaynî que Bâqillânî avait adopté dans sa dernière œuvre (la grande thèse d'Abû Abû 'Alî al-Jubbâ'î dont nous avons parlé dans le module précédent) sa « théorie des modes » . Le fait pourrait apparaître comme un détail insignifiant si Bâqillânî, au dire des sources, n'avait pas tenté, à la faveur de cet emprunt à un auteur mu'tazilite, d'apporter un perfectionnement décisif à la théorie ash'arienne du *kasb* d'Ash'arî . Malheureusement, faute de source « primaire » remontant à l'auteur lui-même, nous ne connaissons pas tous les détails de ce raisonnement . Nous ne disposons que d'un témoignage indirect, celui des textes ash'arites postérieurs . S'ils ne nous donnent que la thèse à l'état brut, sans les détails ni les arguments, ils révèlent à n'en pas douter que Bâqillânî trouva dans la théorie de modes le moyen de justifier quelque efficacité de la puissance humaine . En effet, pour l'ash'arite qu'est Bâqillânî, la puissance ne saurait donner à l'acte son existence, puisque Dieu seul est créateur . Mais elle peut déterminer un état, bien que non existant, l'acte est néanmoins réel (*cf.* la différence entre *thubût* et *wujûd*) . Ainsi, la puissance peut participer à la naissance de l'acte, tout en sauvegardant le privilège « existentiateur » de Dieu . En outre, ce nouvel état (*hâl*), qui distingue l'homme agissant de l'homme non agissant, explique que l'acte soit acquis .

Un autre problème, concernant cette thèse, est qu'elle a, elle aussi, fait l'objet d'interprétations divergentes ... D . Gimaret, à qui revient le mérite de l'avoir signalée à la recherche occidentale, a trouvé trois interprétations de l'« état » en question dans les sources . La plus exacte lui paraît être la plus ancienne . Il y a un caractère, un état propre à l'état « acquis », par quoi il se distingue de l'état « contraint » ; cet état spécifique de l'acte acquis constitue précisément ce qui est déterminé dans l'acte par la puissance humaine . Mais cet état n'est pas précisé, nous ne savons pas en quoi il consiste, si ce n'est qu'il différencie l'acte libre de l'acte contraint . Nous avons vu la théorie d'al-Ash'arî échouer précisément à les caractériser et même être contradictoire à ce propos, affirmant d'une part que l'acte libre, à la différence de l'acte contraint, comportait une puissance, et d'autre part, que celle-ci était sans capacité à influencer sur l'acte . Sur ce point, Bâqillânî avait donc apporté un incontestable, mais trop vague, éclaircissement .

Ces quelques indices laissent pressentir que Bâqillânî, loin d'être dans l'école un compilateur terne et consciencieux, est au contraire à considérer comme l'un de ses représentants d'envergure .

#### 1.1.4. L'atomisme de Baqillânî

Une tradition théologique, relayée par les premiers orientalistes qui étudièrent l'atomisme musulman (Mac Donald, Pines ... ), veut que Bâqillânî ait introduit l'atomisme dans le *kalâm* de manière à mieux asseoir l'ash'arisme sur l'occasionnalisme . Cette théorie était en effet idéale pour sauvegarder la Toutepuissance de Dieu, seul être réellement existant et agissant : avec l'atomisme des substances, des accidents et du temps, les existants ne doivent leur assemblage et leur durée dans l'être que par Dieu, puisqu'Il les réassemble continuellement . En réalité, nulle trace de cette vision des choses n'existe dans le *Tamhîd*, qui n'en parle pas . En outre, il convient de distinguer l'atomisme de la substance et celui des accidents .

L'atomisme des substances, nous l'avons vu, avait déjà été soutenu par la plupart des mu'tazilites, mais il n'est pas nécessairement lié à l'occasionnalisme : pour les mu'tazilites, il s'accommode avec la causalité . Ils l'introduisirent pour combattre l'éternité de la matière soutenue par les philosophes *dahriyya* . D'ailleurs, pour la plupart des mu'tazilites, la substance était « durante » par elle-même .

Quant à l' « atomisme des accidents », c'est lui qui sert l'occasionnalisme, puisque ceux-ci, ajoutés à la substance, n'ont pas d'étendue temporelle : Dieu, qui crée les accidents et les rend inhérents à la substance, doit intervenir sans cesse pour qu'ils ne s'évanouissent pas immédiatement . C'est donc un atomisme dans un sens particulier, essentiellement temporel . Cet atomisme des accidents n'est pas davantage une innovation de Bâqillânî, ni même d'Ash'arî : déjà, pour les jubbâ'ites, certains étaient sans durée, et même tous pour Abû l-Qâsim al-Balkhî<sup>3</sup> . L'argument permettait à Ash'arî de concevoir la capacité (*qudra*) – qui est un accident, rappelons-le – comme inopérante sur l'acte, à condition qu'elle fût contemporaine de celui-ci et, naturellement, créée par Dieu au moment de l'acte : seul l'atomisme des accidents paraissait en rendre compte .

<sup>(3)</sup>Al-Ka'bi, un mu'tazilite de la branche de Bagdad, mort en 319/931 .

Il ajoutait (comme Ka'bî) que la substance était « durante », non par elle-même, mais grâce à un accident . Ainsi se trouvaient contrecarrées les explications causales (par les natures *tabâ'i'* chez Nazzâm et Mu'ammâr ou dans le *tawallud* de Bishr al-Mu'tamir), autrement dit, l'efficacité propre des corps à agir sur d'autres corps . C'est ce que confirme Ibn Taymiyya : la thèse ash'arite s'explique selon lui par le fait qu'elle n'est qu'une application particulière de son refus d'admettre l'existence dans l'univers de causes (*asbâb*), de facultés (*quwan*) et de natures (*tabâ'i'*) ; toute relation de cause à effet n'est qu'une liaison coutumière établie arbitrairement par Dieu (*bi-mujarradi iqtirânin 'âdî*) .

Ainsi, l'atomisme n'est en rien « consubstantiel » à l'ash'arisme, puisque de grands noms de la *via moderna* le répudièrent .

### 1.1.5. Le rôle de Bâqillânî dans l'école

À la suite d'Ibn Khaldûn, s'est répandue l'idée suivante :

« Il [Bâqillânî] posa les prémisses (*muqaddimât*<sup>4</sup>) rationnelles dont dépendent les démonstrations et le raisonnement au sujet [de la théologie sunnite ; suivent des exemples relatifs à l'atomisme] ... Il y a des prémisses similaires dont dépendent les démonstrations [des ash'arites] . Il plaça ces principes immédiatement après les articles de foi quant à l'obligation d'y croire, du fait que les démonstrations reposent sur ces prémisses et que si elles sont fausses, on peut en conclure que l'objet à prouver est faux . Ainsi perfectionnée, la méthode ash'arite devint l'une des plus brillantes disciplines spéculatives . »

Ibn Khaldûn, *Muqaddimât* (section VI, chap . 15 ('ilm al-kalâm)) .

<sup>(4)</sup>Par le terme de *muqaddimât*, Ibn Khaldûn entend des connaissances préalables qu'il n'y a pas à chercher . Il s'en explique plus loin dans l'ouvrage [H . Wolfson (1976) . *The Philosophy of the Kalâm* . Cambridge, Massachusetts and London : Harvard University Press (p . 6) .

#### Texte arabe

*waqa'a l-muqaddimât al-'aqliyya allatî tatawaqqafu al-adilla wa l-anzâr ... wa amthâl dhâlika mimâmâ tatawwaqafu 'alay-him adillatu-hum, wa ja'ala hâdhihi l-qawâ'id taba'an li-l-'aqâ'id al-îmâniyya fî wujûb i'tiqâdi-hâ li-tawaqqufi tilka adilla 'alay-hâ wa amma butlân al-dalîl yu'adhdhdhin bi-butlân al-madlûl, wa jummilat hâdhi-hi l-tarîqa wa jâ'at min aqsani l-funûn al-nazariyya .*

Le survol du sommaire du *Tamhîd* vient de montrer qu'une telle originalité de Bâqillânî est fort douteuse . Quant à l'atomisme, il est déjà entièrement présent chez Ash'arî . Il convient donc de nuancer fortement le jugement d'Ibn Khaldûn . En revanche, le passage du même ouvrage, où il affirme que la *via antiqua*, ignorante de la logique d'Aristote, est encore dominée par la vieille logique du *fiqh*, est certainement exact, à une réserve près : Bâqillânî, à la suite d'Ash'arî et de la même manière que lui, entend réaffirmer les données traditionnelles contre certaines propositions mu'tazilites . La logique nouvelle ne s'imposera qu'avec Ghazzâlî, pour se rapprocher sans cesse davantage, chez les théologiens postérieurs, de celle des *falâsifa* . Le *kalâm* deviendra ainsi une **philosophie islamique**, amorçant une évolution qui rend légitime un parallèle avec le christianisme . On sait que celui-ci a fini par engendrer, comme l'ont montré les travaux d'Étienne Gilson, une philosophie chrétienne .

Quant au rôle réel de Bâqillânî dans l'école, il est difficile de l'établir en l'état actuel des recherches . On sait peu de choses de théologiens comparables de son époque, tel Ibn Fûrak (m . 406/1015), qui polémiquait contre les partisans d'Ibn Karrâm à Ghazna, ou encore Abû Ishâq al-Isfârâ'înî (m . 418/1027), qui enseignait à Nishâpûr . Bâqillânî eut sans doute le mérite, avec le *Tamhîd*, d'avoir fait de la doctrine d'Ash'arî, qui avait la réputation de mal composer, une synthèse commode, qui ne se permettait guère d'ajouter grand-chose à l'enseignement du maître .

C'est en définitive par son *I'jâz al-Qur'ân* que Bâqillânî nous paraît le plus original . En plus de l'aspect théologique de la question, qui figure dans la doctrine d'al-Ash'arî, il s'efforce de prouver par une analyse littéraire que le Coran est supérieur à toute autre composition humaine . À la haute époque, chez

des mu'tazilites comme Nazzâm, la supériorité linguistique du Coran n'allait pas de soi : le défi jeté par Muhammad aux polythéistes (*cf.* Cor . XI, 16) ne concernait que le fond, et non la forme du texte révélé . Bâqillânî aborde aussi la question de la différence entre un authentique miracle, destiné à prouver la véracité d'un prophète, et un prodige, qui est une rupture dans l'ordonnement naturel, ou plutôt habituel, de la création, le *jary al-'âda* . La réflexion sur le premier thème avait sans doute été approfondie à la suite de débats avec les adeptes des autres confessions, qui réclamaient des preuves de la mission de Muhammad . Les arguments de Hallâj, qui prétendait que ses prodiges prouvaient l'authenticité de son expérience mystique, étaient aussi entrés en jeu . Bâqillânî imposa de manière convaincante l'idée que seul Dieu était l'agent des miracles opérés par les prophètes, qui ne les produisaient pas « sur commande », mais comme à leur insu, indépendamment de leur volonté . Bâqillânî développe aussi l'idée sunnite selon laquelle le Coran est le miracle par excellence prouvant l'authenticité prophétique de Muhammad . Pour certains théologiens mu'tazilites comme Nazzâm, les Mecquois auraient pu rivaliser avec les qualités rhétoriques du Coran ; c'était Dieu – et là était le prodige – qui les en avaient empêchés, détournés (*sarfa*) .

## 1.2. 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî

Pour tester ces premières conclusions sur l'ash'arisme de la *via antiqua*, disons un mot d'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî, théologien pratiquement contemporain de Bâqillânî . Disciple d'Abû Ishâq al-Isfarâyînî, al-Baghdâdî (cité dans le premier module d'introduction générale au *kalâm* comme auteur hérésio-graphique) fut un défenseur de l'ash'arisme lui aussi sans grande originalité . Sa doctrine est exposée en détail dans ses *Usûl al-dîn* . Nous le citons pour montrer qu'il confirme le fait que l'ash'arisme ne montre guère d'évolution notable chez les maîtres de la *via antiqua* . Il est à noter – le fait n'est pas rare chez les '*ulamâ'*' – qu'il fut un défenseur, sinon un adepte, du soufisme : il composa en effet un ouvrage rassemblant un millier de paroles sur le sens (discuté) des deux mots *sûfi* et *taṣawwuf* . L'un de ses disciples est d'ailleurs Abû l-Qâsim al-Qushayrî (m . 465/1072), auteur d'un manuel de soufisme très estimé et très accessible au profane, la *Risâla al-qushayriyya* .

Ses *Usûl al-dîn* sont exposées suivant le même plan que le *Tamhîd*, tout au moins pour la théodicée . Aussi commence-t-il par étudier la science en général, le connaissable et la structure des corps, avant d'aborder Dieu et ses Attributs . Le fait que Bâqillânî et Baghdâdî commencent tous deux par des prolegomènes de ce genre prouve que le *kalâm* mu'tazilite n'influença pas seulement Asharî, mais qu'il allait laisser une empreinte indélébile sur tout le *kalâm* postérieur . Nous vérifions avec ces deux auteurs que c'est bien la problématique mu'tazilite qui provoqua, par contrecoup, la naissance de la théologie sunnite : non seulement elle en conditionna l'existence, mais elle décida aussi de sa matière et de sa forme .

Les *Usûl* de Baghdâdî présentent deux intérêts majeurs : en premier lieu, ils rapportent les arguments des maîtres ash'arites de l'école, dont les ouvrages ont pour la plupart disparu ; en second lieu, l'ouvrage se signale par la composition rigoureuse, quasi mathématique des *Usûl*, signe que l'école a atteint dès cette époque sa maturité doctrinale . Cette forme de l'argumentation évoque, *mutatis mutandis*, le traitement *more geometrica* de la philosophie par Spinoza . Ceci étant, il est impossible de relever ce qui appartient en propre à Baghdâdî, tant il s'efface derrière les maîtres de l'école . Nous en voulons pour preuve que dans le *Farq bayna l-firaq* il soutient l'idée que la plupart des *salaf* et des « gens de la sunna » pensent en fait comme Ash'arî : c'est donc qu'il ne retint de l'école qu'une doctrine moyenne, par-delà les différences individuelles .

### 1.3. Abû l-Ma'âlî al-Juwaynî

Juwaynî est la dernière figure marquante du *kalâm* de la *via antiqua* puisqu'il se situe, dans l'histoire de l'ash'arisme, à la charnière entre les Anciens et les Modernes . La conclusion donnée ci-après justifie néanmoins qu'on le place dans ce module . Après lui émerge la figure décisive du philosophe Ibn Sînâ, qui renouvellera de fond en comble les prolégomènes théoriques des traités de *kalâm* .

Né en 419/1028, près de Nîshâpûr, dans le Khorâsân, Juwaynî fut chassé de sa patrie à la suite de la croisade anti-ash'arite évoquée dans le module sur l'évolution du hanbalisme . Il trouva refuge à la Mecque et à Médine, d'où son surnom d' « imam des deux villes saintes » (*imâm al-Haramayn*) . Il revint enseigner dans le Khorâsân en 455/1063, à la faveur de la nomination par le sultan seldjouqide Alp Arslan (au pouvoir vers 455/1063), de Nizâm al-mulk au poste de vizir . Celui-ci créa spécialement une *madrasa* pour l'*imâm al-Haramayn*, la *madrasa al-nizâmiyya* . Signalons que ces établissements commençaient à se multiplier à cette époque . Abû l-Ma'âlî dirigea celle-ci jusqu'à sa mort, survenue en 478/1085 .

Juwaynî étudia principalement les *usûl al-fiqh*, le *fiqh* et le '*ilm al-kalâm* . Sur la première matière, il écrivit le *Burhân fî usûl al-fiqh*, où il tente d'asseoir le *fiqh* sur les positions théologiques ash'arites . C'est un livre ardu, qui n'a été publié que dans les dernières décennies du XX<sup>e</sup> siècle . Juwaynî est l'auteur d'un grand traité de *fiqh* « considéré comme l'un des chefs-d'œuvre de la jurisprudence shâfi'ite » [liste des manuscrits in Badawî (1972) . *Histoire de la philosophie en islam* . Paris : Vrin (vol . I, p . 351)] . En *kalâm*, il forma à cette discipline un illustre disciple, Ghazzâlî . Mais il maîtrisait aussi les autres disciplines du cursus traditionnel, notamment la grammaire arabe et l'exégèse coranique .

Parmi ses œuvres éditées, il convient de mentionner :

- un grand traité de théologie, *al-Shâmil fî usûl al-dîn*, seulement partiellement publié ;

- le résumé de cette œuvre intitulé *al-Irshâd ilâ qawâti' al-adilla fî usûl al-'itiqâd* (traduit en français par Luciani, A. Leroux, Paris, 1938) ;
- un autre manuel intitulé *Luma' al-adilla fî qawâ'id 'aqâ'id ahl al-sunna* ;
- une profession de foi, *al-'Aqîda al-nizâmiyya* .

On gardera à l'esprit que l'*'Aqîda* est l'un des derniers ouvrages de l'auteur ; elle permet d'apprécier l'évolution dans sa pensée . Seul le premier ouvrage cité expose la doctrine personnelle de l'auteur .

### 1.3.1. L'ash'arisme de Juwaynî

À en juger par l'*Irshâd*, les thèses de Juwaynî sont assez voisines de celles de Baqillânî, à cette différence que les arguments sont plus élaborés . Le plan d'exposition est celui du *Tamhîd*, avec l'accent mis davantage sur les préliminaires épistémologiques . Dans l'ensemble, sa doctrine est, dans cet ouvrage, celle d'Ash'arî . Par exemple, à propos de l'éthique, il reprend les mêmes arguments que ses prédécesseurs, montrant tout comme Ash'arî que la Révélation est indispensable pour connaître le bien et le mal, (subjectivisme éthique contre le mu'tazilisme) .

#### Référence bibliographique

G . -F . Hourani (1985) . « Juwayni's Criticism of Mu'tazilite Ethics », in *Rationalism and Tradition in Islamic Ethics* . Cambridge : Cambridge University Press (pp . 124-134) .

Toutefois l'analyse est tirée exclusivement de l'*Irshâd* .

Il y a tout de même des écarts sensibles sur certains points, comme par exemple l'atomisme : s'il reprend intégralement la théorie d'Ash'arî, il admet, contrairement à ce dernier, que chaque atome constitutif d'un corps était lui-même un corps .

En revanche, Juwaynî fait preuve d'une incontestable originalité dans certaines questions particulières, sans craindre d'afficher son désaccord avec le fondateur . S'il n'est pas philosophe de profession (aucun théologien ne le fut, sauf Ibn Rushd, philosophe aristotélicien et excellent *faqîh*), il semble avoir manifesté, au dire de ses biographes, une curiosité pour les problèmes philosophiques . Peut-être est-ce cela qui l'amena à une certaine indépendance en matière théologique .

#### Citation

« Signe que la philosophie commençait à être prise au sérieux dans les milieux théologiques (ce que prouve l'analyse de son œuvre), il semble avoir dirigé son illustre élève [Ghazzâlî] vers la philosophie, même si on ne trouve guère de trace (sinon par la condamnation des doctrines philosophiques) de l'influence de celle-ci sur la théologie de Juwaynî . »

W . M . Watt (1962) . *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh : Edinburgh University Press (p . 115) .

Nous analyserons dans les points suivants quelques témoignages caractéristiques de cette originalité de Juwaynî .

### 1.3.2. L'impossibilité de l'éternité du monde

Pour prouver l'impossibilité de l'éternité du monde, Juwaynî reprend les arguments d'Ash'arî, tout en signalant une autre preuve de nature philosophique (déjà soutenue par al-Kindî) qui fera son chemin jusque dans la théologie chrétienne (cf. St Bonaventure) . Il semble avoir été le premier à l'avoir formulé de manière complète, et l'argument sera repris par les *falâsifa* postérieurs (on en trouvera la traduction, d'ailleurs maladroite, dans Badawî, *Histoire de la philosophie en islam*, Paris : Vrin, vol . « Les philosophes théologiens » pp . 362-364) .

En résumé, pour qu'un adventice vienne à l'être, il faut qu'ait pris fin toute la série des adventices qui l'ont précédé ; or ce qui est infini ne saurait, par définition, prendre fin . Il ne peut par conséquent exister une révolution de la sphère céleste (il faut se replacer naturellement dans la cosmologie de Ptolémée, non celle de Copernic), où nous ne nous trouvons actuellement que si la série des révolutions antérieures à celle-ci a pris fin . Cette série ne peut donc être en nombre infini . L'argument se ramène donc à ceci : si le monde n'avait pas eu de commencement, une période de durée infinie se serait écoulée jusqu'à l'instant présent qui n'aurait pu, par conséquent, exister . L'impossibilité d'une éternité *a parte ante* n'exclut pas en revanche une éternité *a parte post*, car aucune période infinie ne se sera écoulée dans le futur .

#### Pour en savoir plus

Pour des détails sur l'ensemble de la question, consulter l'article de l'EI<sup>2</sup>, s . v . *Hidam*, pp . 100-101) .

### 1.3.3. La question des Attributs divins

Juwaynî introduit dans les Attributs divins des distinctions terminologiques qui faisaient défaut à Ash'arî . Celui-ci n'appelait *sifât* que des réalités positives, des existants et notamment les Attributs de l'Essence, ceux qui, de toute éternité, ont appartenu à Dieu et continueront de toute éternité à lui appartenir : les huit entités (*ma'ânî*) éternelles sises dans l'Essence divine (vie, science, puissance, volonté, ouïe, vue, parole, durée) . Mais ni les Attributs de l'acte (qui ne conviennent à Dieu qu'à partir du moment où Il produit les actes correspondants), ni les Attributs non tributaires d'une entité (relevant donc directement de l'Essence divine : ce sont notamment les Attributs négatifs consistant à dire ce que Dieu n'est pas) ne sont appelés *sifa* pour Ash'arî . Juwaynî, lui, propose une classification commode : il donne le nom de *sifa* aux deux catégories d'Attributs, « positifs » et « négatifs », pourrait-on dire : il distingue les Attributs essentiels (*dhâtiyya* : éternité, subsistance par soi, le fait d'être différent des adventices, non corporel, etc .) et les Attributs « entitatifs » (*ma'na-wiyya*), causés par une entité éternelle en Son Essence (vie, puissance) . *Sifa* est donc chez lui à la fois qualificatif et entité .

Concernant les Attributs anthropomorphiques, il admet l'interprétation métaphorique (le *ta'wîl*), comme les mu'tazilites . Ainsi, par exemple, la « main de Dieu » signifie la Toute-puissance divine (*yad* au sens de *qudra*, etc .), alors

qu'Ash'arî en restait à la position classique hanbalite (*bilâ kayf*) . Sur ce point, Juwaynî s'écarte autant de Bâqillânî que d'al-Ash'arî . Plus exactement, Ash'arî soutenait, comme Ibn Kullâb, qu'il fallait affirmer que Dieu avait une Main, une Face, etc . puisque Dieu le dit dans le Coran ; mais Ash'arî ajoutait qu'il fallait au moins, sans interpréter ces Attributs révélés, les comprendre d'une manière convenable : non comme des membres ou des organes, mais comme des qualités, Dieu n'étant pas un être corporel . Or cette position semble avoir été abandonnée assez tôt dans l'école ash'arite, Bâqillânî excepté . Abû Ishâq al-Isfarâ'inî, Juwaynî et Baghdâdî optent en revanche pour l'interprétation métaphorique, comme les mu'tazilites . Il est clair que sur ce point, la doctrine mu'tazilite a fait son entrée dans le sunnisme .

### 1.3.4. La question de la Parole divine

Les vues de Juwaynî sur la Parole divine (comme celles sur l'acte humain) influenceront notablement les réflexions postérieures . Toutefois, nous n'avons pas toute sa pensée là-dessus, faute de pouvoir lire la partie du *Shâmil* qui s'y rapporte . Il nous faut donc nous contenter de l'*Irshâd*, qui suffit néanmoins pour nous en faire apprécier l'originalité . Déjà, Bâqillânî, dans le *Tamhîd*, avait été amené à distinguer entre l'essence de la parole – autrement dit la pensée, la parole intérieure (appelée par lui *kalâm nafsî*) – et la parole articulée, c'est-à-dire les phrases et les signes conventionnels . En fait, les mu'tazilites avaient eux aussi été amenés à des distinctions de ce genre, notamment Jubbâ'î, qui appelait la parole intérieure *al-khawâtir* . Mais il ne la nommait pas comme telle : les mu'tazilites, en effet, ne concevaient de parole qu' « extérieure », réduite si l'on peut dire à son phénomène perceptible, ce qui leur permettait d'échapper aux objections sur l'incrédation de la Parole divine .

En réalité, les premiers ash'arites ne firent que pousser la thèse du fondateur jusqu'à ses dernières conséquences . En effet, Ash'arî s'était déjà démarqué des hanbalites, pour lesquels les lettres et les sons constituant le Coran étaient éternels . Selon lui, on ne pouvait dire éternel que le *ma'nâ* inhérent au locuteur divin, car la parole n'est en elle-même ni lettres ni sons ; ceux-ci en sont seulement la manifestation (*'ibâra*) . De la sorte, on pouvait considérer que celle-ci était créée, mais non la Parole divine . Cette distinction, Ash'arî la devait à Ibn Kullâb et Bukhârî . Il ajoutait que si la Parole divine pouvait être dite attachée à un support (les *mushaf*-s, la Table bien gardée, les coeurs, les organes phonatoires), elle n'y était point pour autant inhérente (pas de *Hulûl*) : ce qui y est inhérent, ce sont les accidents concomitants, c'est-à-dire les signes qui la composent, écrits, prononcés, mémorisés, donc la manifestation – il dit l'imitation (*Hikâya*) – de cette Parole divine . Voilà comment Ash'arî répondait à la thèse mutazilite du Coran créé, thèse qu'il jugeait inadmissible, puisque pour lui rien de créé ne pouvait ressembler à un Attribut divin . Ainsi, tout contribuait à convaincre ses disciples qu'une distinction essentielle existait entre la parole-entité (*ma'nâ*) et la parole-expression (*'ibâra*), analogue à celle qui existe entre ce qui est récité (*maqrû'*) et sa récitation (*qirâ'a*) .

Quant à Juwaynî, il ne fait que reprendre ces considérations et fixer le vocabulaire . On peut, d'après l'exposé de l'*Irshâd*, récapituler ses vues sur la Parole divine de la façon suivante . Il distingue clairement entre une parole intérieure (*kalâm nafsî*) et sa « forme », à savoir les sons et les lettres (*kalâm lafzî*) . La parole intérieure est éternelle, sa forme est « adventée » . La Parole récitée, lue, mémorisée n'est pas inhérente au récitateur ou au mémorisateur, pas plus qu'elle n'est inhérente aux signes tracés dans les exemplaires coraniques . Jusqu'ici, Juwaynî reproduit manifestement la doctrine d'Ash'arî, du moins d'après ce que nous en dit le *Mujarrad* .

Mais il fait une addition surprenante . Bâqillânî semble avoir admis que tout homme pouvait entendre la Parole même de Dieu . Or Juwaynî l'aurait nié (ainsi qu'Abû Ishâq al-Isfarâ'inî) : seuls les mots qui l'expriment sont audibles par les autres hommes, non cette Parole elle-même . En effet on ne voit pas comment une créature créée pourrait percevoir ce qui est incréé . Il faisait toutefois exception pour Moïse et Muhammad : dans le Coran, il est dit en effet littéralement qu'ils avaient entendu Dieu leur parler . Mais Juwaynî, durcissant sa position dans l'*Irshâd*, n'aurait plus toléré d'exception . Dans le cas de Muhammad, l'ange Gabriel avait saisi la Parole divine au ciel, était descendu en ce monde et en avait transmis le sens à Muhammad, sans communiquer cette Parole divine (intérieure) elle-même . Il semble que seul Juwaynî, parmi les ash'arites, ait soutenu pareille thèse . Elle implique que Gabriel avait bel et bien entendu la Parole divine incréée puis qu'il l'avait « traduite » (mais par quel processus ?) en mots, conformément aux directives données par Dieu en ce sens . Cette « traduction » reçue par Muhammad, le Prophète l'aurait ensuite communiquée à l'humanité . Juwaynî ne faisait toutefois que repousser le problème, puisque les anges sont eux aussi créés, même si leur matière est subtile . Mais du moins, Juwaynî, confronté au problème, a bien vu qu'il se situait dans la relation entre l'ange et Dieu, plus qu'entre l'homme et l'ange . Cette subtilité de l'ash'arisme, étrangère au mu'tazilisme, amenait nos théologiens à penser un problème fondamental, celui de la relation entre l'homme et une manifestation divine .

### 1.3.5. La question de l'acte humain

À lire l'*Irshâd*, on s'imaginerait volontiers que Juwaynî reprend purement et simplement à ce sujet la thèse d'Ash'arî, le *kasb* . Pour prouver l'existence d'une capacité chez l'homme, il distingue entre le tremblement de la main du paralytique et le mouvement volontaire de celle-ci chez un homme valide . Cette distinction rend l'homme responsable (*mukallaf*) d'un acte volontaire . Mais cette capacité, selon les ash'arites, est un accident : elle est donc instantanée, elle ne dure pas plus que tous les autres accidents . Elle survient avec son objet et disparaît avec lui : elle ne le précède pas ni ne le suit, elle est strictement concomitante à l'acte . De plus, elle ne concerne que le lieu où se situe l'acte

et non celui qui aurait lieu en dehors du sujet, comme le veut la théorie du *tawallud*. Si par exemple je lance une pierre, sa trajectoire n'est pas l'effet de mon geste, ni un acte engendré à partir du mien, mais un acte de Dieu.

Mais tout cela, qui reste fidèle à l'enseignement d'Ash'arî, est loin de représenter la doctrine mûrie de Juwaynî sur le sujet. En effet, dans l'*Aqîda*, il affirme aussi l'existence des causes secondes. Il aboutit ce faisant à une modification substantielle du *kasb* du fondateur, au point qu'on peut parler d'une thèse nouvelle, à mi-chemin entre le mu'tazilisme et l'ash'arisme. S'il affirme, comme Ash'arî, que l'homme acquiert son acte, il soutient, contre l'*Irshâd*, que le pouvoir humain a une réelle efficacité sur l'acte. Ce qui est intéressant, c'est qu'il commence, dans l'*Aqîda*, par exposer la question là où précisément la solution ash'arite aboutissait à une impasse : l'incompatibilité entre l'assujettissement à une loi (*taklîf*) – ce qui implique le pouvoir d'accomplir des actes qui tombent « sous le coup » de celle-ci, la *sharî'a* – et l'absence de libre arbitre (*ikh'tiyâr*<sup>5</sup>). Il est donc conduit à admettre que la puissance adventice comporte un effet sur l'acte (*al-qudra tu'aththir fî maqdûri-hâ*). Mais en même temps, il refuse d'admettre la thèse mu'tazilite selon laquelle l'homme est capable de créer son acte : ce n'est pas lui qui en détermine l'existence ; Dieu seul est créateur. Il refuse aussi d'admettre la thèse de Bâqillânî selon laquelle la puissance adventice déterminerait un état du possible. Aussi est-il amené à proposer une solution originale : la puissance de l'homme est cause véritable de l'acte, ce qui donne au *taklîf* tout son sens : l'homme dispose d'un libre arbitre ; en même temps, cette puissance est créée par Dieu et donc, par cet intermédiaire, l'acte est celui de Dieu.

C'est là se rapprocher considérablement des thèses mu'tazilites, selon lesquelles la puissance étant créée par Dieu, l'homme détermine librement son acte grâce à une puissance donnée par Lui. Ne nous hâtons pas d'en conclure que Juwaynî affirme la liberté humaine. En réalité, il restreint considérablement la portée de ce libre arbitre : la puissance humaine est certes cause de l'acte, mais elle n'est que cause seconde ; elle n'est en vérité qu'un relais de l'action divine. Celle-ci crée non seulement en l'homme la puissance par laquelle l'acte vient à l'être, mais aussi ce qui déclenche la production de l'acte : incitations (*dawâ'î*), choix, volonté. Une fois ces facteurs réunis, l'acte se produit nécessairement.

Dieu ne crée pas l'acte libre, mais il en crée les causes nécessaires, ce qui revient au même.

Par exemple, si l'homme fait une bonne action, c'est qu'en réalité, en amont, Dieu l'a voulu ; l'ayant voulu, Il a créé en l'homme toutes les conditions pour que celui-ci l'accomplisse : il lui donne l'intelligence, l'envie, écarte les obstacles ... L'homme sera ainsi comme inévitablement conduit à effectuer cet

<sup>(5)</sup> Juwaynî (1948). *al-'Aqîda al-nizâmiyya*, Le Caire : M. Z. Al-Kawtharî. (p. 30).

acte, avec l'illusion qu'il en est le seul et unique auteur . C'est donc la théorie mu'tazilite du *lutf* que reprend Juwaynî, théorie selon laquelle la grâce divine (*lutf*) fait que l'homme choisit le bien et évite le mal .

Ainsi Juwaynî, même dans le cas de l'acte libre, retrouve une certaine forme de contrainte ; puissance et incitation sont les deux causes de l'acte qui résulte inévitablement de leur rencontre : or l'une et l'autre sont selon lui créées par Dieu . La même difficulté se retrouve, nous l'avons vu, dans le mu'tazilisme, mais elle est aggravée dans le cas de notre auteur puisque selon lui, tout a son principe en Dieu, y compris l'acte libre de l'homme, et que ce dernier advient par Sa création et Sa détermination .

En résumé, dans l'*Aqîda*, au rebours de l'*Irshâd* et du *Shâmil*, Juwaynî affirme que la puissance humaine est la cause seconde de l'acte, Dieu créant celui-ci par son intermédiaire . Cette thèse, expressément rejetée par Ash'arî, revient à dire que Dieu produit l'acte par cette puissance humanine . On aurait donc là un réel point d'antagonisme intellectuel entre le disciple et le maître .

### 1.3.6. L'émergence d'une logique nouvelle

Chez Juwaynî, le raisonnement théologique commence à s'émanciper de la vieille logique à deux termes . On note dans ses raisonnements l'utilisation du syllogisme de type aristotélicien à trois termes (majeure, mineure, conclusion ; par exemple pour démontrer l'existence de Dieu), ainsi qu'un recours implicite ou explicite à la causalité, à la *'illa* . C'est la preuve que la *falsafa* hellénistique commençait à exercer irrésistiblement son influence sur le *kalâm* . La vieille logique à deux termes du *fiqh* garde encore toutefois une large place : *istidlâl* par *burhân innî* : c'est-à-dire que la proposition à prouver est affirmée à l'aide d'un argument d'autorité, comme un verset coranique ; celui-ci est introduit par *inna*, d'où son nom ; dilemme (« de deux choses l'une ») . Cette logique à deux termes prend les formes usuelles suivantes : *ibtâl* (tirer une conséquence qui s'avère absurde, donc raisonnement par l'absurde) ; *mutâlaba* (la comparaison est défectueuse) ; *mu'ârada* (contradiction interne) .

### 1.3.7. Conclusion

La doctrine du fondateur ne se retrouve pas telle quelle chez les successeurs qui se réclament de lui ; elle connaît donc une notable évolution . Nous ne sommes pas encore à l'ère de la scolastique figée . D'autre part, comparé à celui de la *via moderna*, l'ash'arisme de la période ancienne (Bâqillânî et Juwaynî) est dominé par l'influence du mu'tazilisme jubbâ'ite . Mais cette remarque ne suffit pas à le caractériser .

« Au cours des siècles, de très grands noms illustrèrent le *kalâm* ash'arite . Il est certain que des tendances multiples s'y firent jour et que des prises de position diverses, voire divergentes, s'y affirmèrent . C'est ainsi qu'al-Bâqillânî fit servir à la défense des thèses ash'arites l'atomisme inauguré par Abû l-Hudhayl, mais qu'al-Djuwaynî ne l'imita point en cela . La théorie des modes d'Abû Hâshim, reprise par al-Bâqillânî, fut abandonnée par Ghazzâlî . Mais les perspectives selon lesquelles sont repensées les grandes données de foi restent cohérentes ; en dépit des variations doctrinales – dues en bonne partie aux contingences historiques et à la diversité des adversaires à combattre –, on peut parler d'une école ash'arite plus unifiée peut-être que ne l'avaient été les écoles mu'tazilites . »

L . Gardet . *Encyclopédie de l'Islam* . Deuxième édition, sous l'entrée « Kalâm » .

## 2. La « voie des modernes »

La *via moderna* marque une évolution tout aussi sensible du *kalâm* que les périodes précédentes . Le fait atteste que l'originalité créatrice de cette discipline ne s'est pas tarie peu de temps après sa naissance, et la pertinence de ce jugement se vérifie lorsqu'on compare la théologie avec les autres disciplines religieuses – hadith, *fiqh*, *uṣūl al-fiqh* – encore que le *fiqh* ne soit pas resté non plus immuable, contrairement à ce qui a pu être dit . Toutefois, l'esprit du *kalâm* n'a, quant à lui, jamais varié : il est demeuré un noyau de vérités intangibles, qu'il s'agissait, au cours du temps, de défendre ou de mieux défendre face à de nouveaux adversaires . En d'autres termes, l'effervescence intellectuelle suscitée par le *kalâm*, si elle n'est plus aussi féconde qu'à l'époque du premier mu'tazilisme, continue à se manifester à l'époque considérée comme classique .

Là encore on se contentera d'analyser en détail mais sans prétendre à l'exhaustivité, quelques aspects caractéristiques de quelques auteurs . Nous insisterons un peu plus sur Fakhr al-dīn al-Rāzī, parce qu'il est incontestablement la figure la plus marquante de cette époque . D'ailleurs, pour des raisons qui apparaîtront plus loin, il est impossible de faire un tableau reflétant fidèlement l'histoire théologique de cette période . Ajoutons que certains auteurs suscitent un grand intérêt (comme Ghazzālī) de la part des orientalistes – pour des raisons qui nous semblent essentiellement culturelles et qui n'ont pas à nous retenir ici – alors que d'autres restent sous-étudiés, voire complètement ignorés . Pour ces derniers, il n'existe parfois ni monographie, ni même un article substantiel . C'est dire l'immense labeur qu'il reste à effectuer en matière de théologie musulmane .

### 2.1. Rapport de la théologie avec la philosophie

La *via moderna* se caractérise par une connaissance et une utilisation de la philosophie qui faisaient défaut aux ash'arites de la première phase . Il s'y ajoute une critique des *falāsifa*, accusés de faire abstraction du donné révélé . Plus précisément, ce néo-ash'arisme est dominé par l'influence de la pensée avicennienne, tout comme l'ash'arisme de la *via antiqua* l'était par le mu'tazilisme jubbâ'ite . Aussi est-ce à partir des ash'arites de cette époque qu'on trouve des théologiens qui sont aussi philosophes . Argumentant contre ceux-ci, les *mutakallimûn* font implicitement des choix philosophiques, même s'ils ne font pas profession de philosophie . Comme dans le christianisme, les dogmes religieux pèsent nécessairement sur ces options philosophiques .

L'importance grandissante de la philosophie se mesure à la longueur des préliminaires qui portent sur la connaissance et ses espèces : dans les derniers représentants de la voie des modernes (Îjî, Jurjânî, Bayjûrî), ces préliminaires constituent les trois quarts des traités de *kalâm* . De plus, délaissant l'atomisme

de la *via antiqua*, le *kalâm* adopte dorénavant les conceptions aristotéliennes de la substance et de l'accident . Seule la phase décadente, donc tardive, reviendra à l'atomisme .

Ce tournant commence avec Ghazzâlî . Avant lui, le *kalâm* sunnite, né d'une réaction contre le « rationalisme » des mu'tazilites, marchait sur les traces d'al-Ash'arî, utilisant la logique de ses adversaires, devenant de plus en plus subtil et plus systématique, atteignant un sommet doctrinal avec Juwaynî . Avec Ghazzâlî, le *kalâm* sunnite se caractérise comme suit :

« [ ... ] the syllogistic method, the intellectual ('*aqlî*) evidence and certain theses of the philosophers, thus laying the foundations of the school of the philosophical *kalâm* of the later theologians . »

S . H . Nasr (1989) . In M . M . Sharif (éditeur) *History of Muslim Philosophy* . Delhi : Low Price Publications (p . 644) .

Anawati et Gardet vont dans le même sens :

« Avec Ghazzâlî, disciple de Juwaynî, la *via moderna* est inaugurée . Elle est caractérisée non par un emploi plus prononcé de la raison, mais par l'utilisation de la méthode syllogistique et par l'intégration de certaines données empruntées aux *falâsifa* . On peut suivre d'une façon précise les progrès de cette transformation par l'examen des plans chez Ghazzâlî (m . 1111), Shahrastânî (1153), Râzî (1209), Baydawî (1286), Îjî (1355) et Taftazânî (1389) . »

Anawati et Gardet (1948) . *Introduction à la théologie musulmane* . Paris : Vrin, collection « Études de philosophie médiévale » (p . 180) .

Par méthode syllogistique, il faut entendre l'introduction du moyen terme universel et des conditions de validité du raisonnement sain . Le *kalâm* répudie donc la vieille logique à deux termes (*l'istidlâl al-ghâ'ib 'alâ l-shâhid*), constituée du dilemme et de l'analogie, autrement dit la méthode empirique . Néanmoins, ces rapports avec la philosophie ne manquent pas d'être ambigus . Ainsi, parmi les théologiens tardifs, certains prirent une orientation anti-ghazzalienne, notamment Shahrastânî (m . 548/1153), pourtant disciple indirect de Juwaynî et enseignant à la Nizâmiyya de 510/1116 et 524/1129 . De plus, il continua de porter des attaques contre Ibn Sînâ, à peu près dans les mêmes termes que Ghazzâlî . Or, Yâqût, dans son *Mu'jam al-udabâ'*, rapporte que l'un de ses disciples, Mahmûd al-Khawârizmî, qui assista à ses leçons durant les années avant son professorat à Bagdad, témoigne que pas un seul verset coranique n'était cité et qu'il ne faisait que citer des thèses philosophiques pour les adopter ou les rejeter .

## 2.2. Ghazâlî : l'inauguration de la *via moderna*

Ghazâlî est sans conteste le théologien musulman qui a bénéficié du plus grand nombre d'études (articles, monographies, ouvrages) . On peut s'interroger sur la légitimité d'un tel engouement et d'un tel déséquilibre des études islamologiques . On peut aussi se demander si la prétendue originalité de Ghazâlî par rapport aux autres théologiens n'a pas été quelque peu surfaite, nous entendons par là, s'il fut véritablement un franc-tireur dans le cercle des théo-

logiens, s'il en était plus différent que les autres ne le sont entre eux . Quoi qu'il en soit, il nous semble que Ghazâlî a été l'un des premiers théologiens à maîtriser à fond la philosophie, à penser ses rapports avec la théologie et surtout à avoir manifesté vigoureusement sa personnalité intellectuelle, même si la solution finalement retenue (le soufisme) – d'ailleurs plus existentielle qu'intellectuelle – s'avère au fond peu originale .

### Note

Nous laisserons ici – à regret –, parce que cela ne concerne pas directement la matière de ce cours, la question clé de la « voie » propre de Ghazâlî . On le sait, elle est centrée sur le problème de savoir s'il existe une méthode intellectuelle permettant de faire de cette voie un objet de certitude rationnelle . À cette question ont été consacrées bon nombre d'études sur Ghazâlî, celles de Mac Donald, Oberman, Jabre, etc .

### 2.2.1. Rappel biographique

Nous ne dirons pas grand-chose de sa vie, dont les grandes lignes sont sans doute connues des lecteurs . Rappelons seulement ici que, né et mort à Tus, dans le Khurâsân (450/1057-505/111), il eut pour maître Juwaynî, qu'il maîtrisa brillamment toutes les sciences religieuses de son temps et qu'il accéda rapidement au poste de directeur de la très officielle Nizâmiyya de Bagdad . À l'époque, cet établissement était une sorte d'université religieuse particulièrement renommée . Le fait marquant de sa biographie est ce « coup d'éclat » par lequel il se retira de toute vie publique durant six ans pour se consacrer au soufisme . Il s'en expliqua dans une sorte d' « autobiographie », le *Munqidh min al-dalâl* .

Dans la phase apaisée de son existence, il revint à la Nizâmiyya et rédigea un ouvrage de maturité où il ordonne les différentes sciences islamiques par rapport au soufisme : c'est le fameux *IHyâ' 'ulûm al-dîn* (« Régénération des sciences de la religion ») . D'autres interprétations de cette carrière singulière existent . Il suffira de renvoyer ici à *La politique de Ghazâlî*, par Laoust, lequel retrace cette biographie dans ses détails .

Ghazâlî est l'un des rares théologiens de son époque à avoir parfaitement maîtrisé la *falsafa*, la philosophie d'inspiration hellénistique des al-Kindî, al-Farâbî, etc . En témoigne son fameux *Tahâfut al-falsasifa*<sup>6</sup>, dont la qualité d'exposition a été maintes fois soulignée .

Tout en reconnaissant la valeur intellectuelle de la *falsafa*, il l'attaque dans cet ouvrage sur vingt points qui contredisent les vérités religieuses, et plus particulièrement sur trois d'entre eux qui la font taxer, selon lui, de *kufr* (mécréance, athéisme) :

- Négation de la résurrection des corps

### Le *Munqidh min al-dalâl* en français

L'ouvrage, traduit en plusieurs langues étrangères, est disponible en français sous le titre *Erreur et Délivrance* (1969), texte arabe et traduction par F . Jabre, Beyrouth : Librairie orientale, Unesco .

### Référence bibliographique

H . Laoust (1970) . *La politique de Gazâlî* . Paris : Librairie orientaliste Paul Geuthner .

<sup>6</sup>L'ouvrage fut connu en Occident sous le nom de « Destruction des philosophes » et fit la réputation de l'auteur (Algazel) chez les scolastiques latins .

- Végation de la connaissance que Dieu a des singuliers (c'est-à-dire des vérités particulières)
- Affirmation de l'éternité du monde .

Ces trois thèses vont en effet contre la lettre du Coran, selon lequel :

- Les hommes sortiront de leurs tombes à la fin du monde pour être jugés par Dieu et aller en Enfer ou au Paradis ;
- Dieu étant omniscient, sa Science embrasse tout objet de connaissance dans l'univers, même les plus insignifiants ;
- Le monde aura une fin en raison, précisément, de cette « Dernière Heure » que Dieu seul connaît ; le Coran, et plus encore les hadiths, s'étendent abondamment sur la description des événements apocalyptiques .

En théologie, rappelons les deux titres essentiels de Ghazâlî : le *Kitâb al-iqtisâd fî l-i'tiqâd*, traité de théologie ash'arite et le *Faysal al-tafriqa*, dirigé contre le courant anti-spéculatif du hanbalisme étroit .

### 2.2.2. L'attitude de Ghazâlî vis-à-vis du *kalâm*

Ghazâlî manifeste la réserve habituelle des oulémas à l'endroit du *kalâm* . Cette discipline tend en effet à déborder du cadre qu'ils lui assignent dans l'économie générale du savoir musulman, à savoir : non pas tant formuler de manière précise et adéquate les dogmes musulmans (pour cela, les professions de foi suffisent), que d'être une apologie défensive du dogme . Dans son traité de *kalâm*, l'*Iqtisâd*, Ghazâlî ne révèle sans doute pas sa pensée profonde à ce sujet :

« Il fait figure de compromis temporaire et presque de concession . ( ... ) [En réalité, ] Les seuls esprits auxquels il [Ghazâlî] recommande l'étude du *kalâm*, les seuls pour lesquels les gens du *kalâm* ont intérêt à travailler sont ceux qui, sujets à l'erreur, ne peuvent être guéris que par les arguments et les preuves . C'est donc bien d'un rôle médicinal, curatif qu'il s'agit avant tout . Si l'étude du *kalâm* est obligatoire pour la communauté – mais non point pour chaque musulman en particulier –, c'est pour guérir les doutes, réfuter les tromperies et les équivoques des hétérodoxes . »

Anawati et Gardet (1948) . *Introduction à la théologie musulmane* . Paris : Vrin, collection « Études de philosophie médiévale » (p . 313) .

Ghazâlî prit en effet la peine d'écrire un pamphlet pour dissuader le commun des croyants d'étudier le *kalâm* (*Iljâm al-'awâmm 'an ilm al-kalâm*) . Ceci semble laisser peu de place à une évolution naturelle de la théologie et de l'expression des vérités déposées dans la tradition, qui est l'objectif même d'une science théologique . En fait, nous verrons, après lui, ce légitime objet reprendre ses droits . Néanmoins, comme tous les grands noms de l'école ash'arite, Ghazâlî

fait preuve lui aussi d'originalité sur quelques questions particulières, précisément à cause de sa formation philosophique, même s'il reprend assez fidèlement l'enseignement de son maître Juwaynî .

Ce qui vient d'être dit n'implique pas que Ghazâlî reprenne purement et simplement la théologie de ses maîtres, même s'il ne fait guère preuve en général d'originalité .

### La position de Ghazâlî au sujet du nom et du nommé

Sur la question du nom et du nommé, il récuse l'identification *ism* et *musammâ* . Ghazâlî revient à une perspective strictement linguistique : un nom n'est qu'un assemblage de lettres, et il a été institué pour désigner une chose donnée (*lafẓ mawdû' li-dalâla*) . Le nommé est la réalité désignée par le nom, et la nomination (*tasmiya*) le fait de donner ce nom à la chose nommée . Il n'y a point à dire autre chose . Aussi juge-t-il aberrante l'identification *ism = musammâ* .

Mais parfois sa culture philosophique exerce une empreinte directe sur sa théologie . Nous donnerons plus loin quelques détails sur l'une de ces empreintes, le problème de causalité, en raison de son impact sur une question centrale de la théologie .

### La classification de Ghazâlî des Noms divins

Arrêtons-nous pour l'instant sur un exemple plus simple et significatif de l'éclectisme de Ghazâlî : son mode de classification des Noms divins . Il peut être considéré comme particulièrement typique dans la mesure où Ghazâlî est le premier qui reprenne un schéma avicennien .

Avicenne distinguait en effet plusieurs types de Noms : il y a d'abord un Nom unique, correspondant à Son Attribut premier, Sa qualité d'existant ; les autres Noms ou Attributs affirment eux aussi cette Existence, mais en étant soit relatifs (ex . être Créateur, Sage ... ), soit négatifs (être exempt de multiplicité de matière, d'imperfection), soit les deux à la fois (par ex . être doué de Volonté) . Ghazâlî combine ce schéma en le superposant à la distinction traditionnelle entre attributs de l'essence (*sifât dhâtiyya*) et attributs de l'acte (*sifât ma'nawiyya*, cf. le module portant sur les théologiens mu'tazilites) . Il reprend aussi la distinction, introduite par Baghdâdî entre ce qui relève de l'Essence seule et ce qui relève d'entités éternelles conjointes à cette Essence . Ghazâlî aboutit ainsi à dix catégories de Noms : quatre se réfèrent à l'Essence, quatre se réfèrent aux Attributs éternels, deux autres aux Actes divins . Mais Râzî ne le suivra pas dans cette voie et, insatisfait de cet amalgame qu'il estime artificiel, retournera à la classification avicennienne .

#### Pour en savoir plus

Pour des détails sur ce point, cf. D. Gimaret (1992) . *Les Noms divins en islam* . Paris : Les éditions du Cerf (pp . 111-112) .

### 2.2.3. L'occasionnalisme de Ghazâlî

Dans la *Tahâfut al-falsasifa*, Ghazâlî reproduit la thèse ash'arite bien connue : Dieu seul étant agent, aucune cause n'agit par elle-même . On trouve donc chez lui le recours à l'argumentation classique de la philosophie (en des termes similaires à ceux employés par Malebranche et Hume) contre l'idée même de cause . Si, naturellement, les enjeux de cette argumentation sont différents chez les uns et chez les autres, il n'en est pas moins vrai que l'ash'arisme a précédé de plusieurs siècles la formulation de l'occasionnalisme philosophique :

« Le lien entre ce qu'habituellement on croit être cause et ce qu'on prend pour un effet n'est pas un lien nécessaire ... Ainsi par exemple, l'étanchement de la soif et le boire, la combustion et le contact avec le feu, la lumière accompagnant le lever du soleil, la guérison consécutive à l'absorption d'un médica-

ment ... Le lien entre ces termes a été établi d'avance par le Décret divin, qui les a créés comme des choses se produisant conjointement, mais non parce que ce lien serait nécessaire sans être susceptible de séparation . Au contraire, Dieu aurait pu décider de créer un lien sans le manger et la vie, la mort sans la rupture de la nuque ... Nous tenons pour certain que le contact [entre une matière combustible et le feu] n'entraîne pas [nécessairement] la combustion, comme nous croyons possible que se produise le contraire : la combustion du coton sans qu'ait lieu le contact avec le feu . »

Traduction complète du passage *in* S . de Beaucueil (1956), « Une preuve de l'existence de Dieu chez Ghazâlî et St Thomas », *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales (M . I . D . E . O . )* (v . 3, pp . 207 sqq) .

Ghazâlî n'admet que la causalité logique, parce que la Toute-puissance divine ne peut rendre vraie une contradiction . C'est pourquoi la causalité logique pourra faire son entrée dans les raisonnements du *kalâm* (la méthode syllogistique, où la *'illa* est le moyen terme universel) . Pourquoi insister quelque peu sur ce point dont nous avons déjà parlé ?

D'abord parce que cette position philosophique explique sans doute que les théologiens musulmans ne se soient guère sentis encouragés à cultiver les sciences exactes, alors que le Coran invite pourtant à « réfléchir sur les signes (*âyat*) de la Création » – et le mot inclut les phénomènes naturels . Si à partir d'une certaine époque l'esprit scientifique a décliné en islam, on peut donc en partie en imputer la raison, comme en Occident, à la pensée religieuse, mais le processus a été différent dans les deux civilisations . En islam, un dogme théologique revêtit la forme d'une théorie philosophico-scientifique, l'atomisme, et la politique n'y joua aucun rôle .

Ensuite, parce que l'occasionnalisme s'accorde naturellement avec l'idée selon laquelle Dieu est le seul agent de l'acte humain : nous avons vu les affinités naturelles entre les deux thèses . De ce point de vue, Ghazâlî serait un ash'arite sans aucune originalité, il ne se serait même pas démarqué de la ligne devenue majoritaire . D'après Gimaret, telle est bien la position de Ghazâlî, qui n'aurait fait aucun compromis à ce sujet . Cette position figure expressément dans *l'Iqtisâd* et la *Risâla al-qudsiyya*, qui constitueraient le dernier mot de Ghazâlî en matière de théologie dogmatique .

Mais la tradition, et notamment Subkî et Shahrastânî, a soutenu un autre point de vue : Ghazâlî se serait singularisé par rapport à son maître Juwaynî à propos du problème de l'acte humain, que nous suivons à travers l'école ash'arite depuis quelques modules . Nous avons vu Juwaynî adhérer à la thèse du double agent : le même acte est l'effet de deux causes, Dieu et l'homme . Il ajoute, pour surmonter la contradiction, qu'il n'y a pas opposition entre elles, car elles agissent selon des modes différents : Dieu est la cause de l'acte en tant que Créateur de toutes choses et notamment créateur de la puissance d'agir en l'homme : de ce fait, l'homme est réellement créateur de son acte . Mais c'est

alors vider la causalité divine universelle de signification, puisque le libre usage de cette puissance est laissé à l'homme . Et comment accorder cette position avec l'occasionnalisme ? Comment affirmer que l'homme peut être cause de son acte au niveau de cette causalité seconde, si aucune connexion nécessaire n'existe entre la cause et l'acte ?

D'autre part, il y a le fait qu'à examiner le *Tahâfut* de plus près, divers auteurs (J. Courtenay, Goodman, Alon), estiment que Ghazâlî est tout près de concéder aux philosophes l'existence de la causalité . Quelle fut donc la position réelle de Ghazâlî ? Il vaut la peine d'examiner d'un peu plus près ce point, puisque la question de la responsabilité humaine s'y trouve engagée . Les études récentes les plus marquantes nous semblent les deux suivantes, parce qu'elles ne tiennent pas seulement compte de la production philosophique de notre auteur .

#### 2.2.4. L'ash'arisme tempéré de Ghazâlî

D . Gimaret a contesté par avance le point de vue exprimé par Goodman . En effet, on trouve dans le *Kitâb al-arba'în fî usûl al-dîn* : « La cause véritable d'un acte résulte de deux puissances » (*al-mu'aththtir majmû' al-qudratayn*) . Or, selon Gimaret, ce passage est une interpolation hanéfite, et cette erreur a été propagée par Shahrastânî et Subkî . En revanche, il est exact que l'univers, pour Ghazâlî, est un vaste enchaînement de causes remontant à un « Causateur » suprême, Dieu, par lequel se transmet Son souverain Décret . L'idée est exprimée dans l'*IHyâ'* et le *Maqṣad (al-asnâ fî sharh ma'ânî asmâ' al-husnâ*, ouvrage sur les Noms divins) . Seulement, Ghazâlî ne la pense pas en termes d'un passage nécessaire d'une cause à son effet, qu'il s'agisse d'une production par *tawallud* ou d'autre chose : dans une chaîne de « causes » et d'« effets », chacun des éléments est directement créé par Dieu ; sa venue à l'être ne dépend pas d'une nécessité ontologique, mais logique, celle qui relie le conditionné à sa condition . D'autre part, dans l'*IHyâ'*, Ghazâlî reprend à son compte une partie de l'analyse mutazilite de l'acte humain (facteur incitateur (*dâ'î*), compulsion irrésistible (*iljâ'*) etc .) : ce qui fait que mon choix se porte sur tel ou tel élément d'une alternative, c'est ma connaissance que l'élément choisi m'est plus profitable . Mais alors l'homme est faussement libre, puisque (on songe à St Augustin), cette raison qui le fait choisir est inscrite en lui par Dieu : l'être humain est donc *majbûr 'alâ l-ikhtiyâr*, « contraint à choisir librement » (ce qui est rationnel et donc lui paraît bon) .

Quant à B . Abrahamov, reprenant la question dans un article assez récent, il a tenté de prendre en compte l'ensemble des textes à notre disposition . De la sorte, il aboutit à une position moins tranchée que celle de Gimaret . Il estime en effet que les trois ouvrages théologiques (*Maqṣad, Ihyâ', Arba'în*) reflètent la même analyse, alors que dans l'*I'tiqâd* Ghazâlî affirme un ash'arisme strict . Dans les trois autres, en revanche, la position de Ghazâlî est assez nuancée, sans pour autant répudier l'ash'arisme :

« The fact that al-Ghazâlî uses the term nature (*tabî'a*) about man's actions [ ... ] proves that in his mind causes have efficacy on effects, although it is God who created these causes and maintain their influence . That God's eternal power does not operate directly but needs conditions to bring actions into being is what the parable of the water clock teaches us : the first cause make all the instruments in the clock move, but the form (or quality) of each action of every instrument is determined not by its first cause, but by the relation of each instrument to other instrument . These relations among the instruments constitute conditions . Thus, for instance, the falling ball will not ring if it does not touch iron . The ringing occurs by reason of three causes : a . the first cause, which makes the instrument move ; b . the nature of the ball and iron (e . g . solids) ; c . the arrangement of the ball and iron (condition) i . e . the ball falls on iron . Al-Ghazzâlî's theory is that God created things and their natures and that he established the plan by which things influence each other ... He combines divine causality with secondary causality, but the secondary causes also have inherent natures created and maintained by God . What was al-Ghazzâlî's aim in putting forth his theory of causality ? By establishing a cause-effect chain with God as its First Cause and Maintainer, Ghazzâlî affirms the following :

a . God is omnipotent and one, since He alone, as His will, has created and continues to maintain the cause-effect chain ; [ ... ]

b . God acts through His wisdom and not capriciously .

[ ... ]

d . Man is obliged to choose his actions but his choice is compulsory too . »

B . Abrahamov (1988) . « Al-Ghazâlî's Theory of Causality », *Studia Islamica* (XVII, pp . 97-98) .

Qu'en conclure ? Accordons tout d'abord à Abrahamov que la position définitive de Ghazâlî ne peut être déduite uniquement du *Tahâfut* et que l'on doit prendre en compte l'ensemble de son œuvre, notamment la partie théologique . Ceci étant, il semble que le caractère composite de l'*Arba'in* lui ait échappé, ce qui affaiblit sa conclusion . Cependant, dans ses grandes lignes, son analyse rejoint en réalité celle de Gimaret, quoiqu'il ait échappé à ce dernier la remarquable convergence entre une partie du *Tahâfut* et les deux principaux ouvrages théologiques de Ghazâlî . Si Ghazâlî admet la causalité dans le *Tahâfut*, puis précise sa pensée dans l'*Ihyâ'*, mais en l'atténuant fortement ailleurs, il est vraisemblable qu'elle a évolué et que les différentes influences (philosophie, ash'arisme, Juwaynî ... ) y ont contribué .

Même si Dieu est agent, et seul agent, cela n'est pas incompatible avec une vue particulière de la causalité : les phénomènes se produisent nécessairement (causalité **logique**) parce que l'action de Dieu est sous-jacente à tous les facteurs qui conditionnent la causalité (impulsion initiale, nature des choses et rencontre entre elles) . Il en va exactement de même lorsque je décide d'ajouter deux pommes à deux autres pommes que j'ai dans la main : Dieu ne peut faire que cela fasse cinq pommes, à condition qu'un autre facteur intervienne, phénomène dont l'existence, en revanche, dépend de Dieu . En effet, les causes entraînent leurs effets dès que Dieu, qui les a créées, les « laisse » agir : c'est ce maintien dans leur être et dans leur nature qui permet aux causes d'avoir les mêmes effets . Autrement dit, le mot causalité est trompeur ; il recouvre deux notions distinctes : l'« agentivité » (Dieu seul) et la nécessité (qui ne peut être que logique) . Mais il ne faut pas comprendre cette « agentivité » divine de manière simpliste, comme si Dieu intervenait directement dans chaque phénomène au-delà de tous les facteurs qui le conditionnent .

De cette manière, il est permis d'affirmer que Ghazâlî a cherché à concilier son ash'arisme et la responsabilité humaine, sans qu'on puisse dire, tout comme chez Juwaynî, qu'il y soit vraiment parvenu . Il ne fait que repousser la solution en amont, car à affirmer l'omnipotence divine, on bute toujours sur un maillon de la chaîne où la liberté de l'homme est supprimée . Sa thèse se résume donc à ceci : je suis responsable de mon acte, puisque j'y ajoute ma participation ; mais ces conditions que j'ajoute relèvent de ma nature, de mes jugements sous l'empire des incitations subies et de ma connaissance, de ma puissance de vouloir ... et tout cela dépend du volontarisme divin . C'est donc que, là encore, comme chez Juwaynî, comme chez Râzî, on ne sort pas vraiment d'une variété du *jabr* . En conséquence, dire que Ghazâlî est à mi-chemin entre le déterminisme ontologique des philosophes et la prédétermination divine est une formule creuse : il ne s'agit pas réellement de la solution à un problème, la contradiction n'ayant pas été réellement surmontée . Il n'est pas sûr qu'elle le soit dans le cadre d'une pensée théologique qui affirme la Toute-puissance de Dieu .

Quoi qu'il en soit, Ghazâlî est le premier théologien qui ait jeté un pont entre *falsafa* et *kalâm* et qui ait cherché une synthèse entre conceptions mu'tazilites, ash'arites et philosophiques . On peut certes trouver que son originalité est faible et que loin d'avoir fait une synthèse, il a plutôt juxtaposé, « récupéré » différents éléments dans un cadre ash'arite, mais il est indubitablement par cela même le premier représentant typique de la *via moderna* .

### 2.2.5. Après Ghazâlî

Ces quelques points suffisent, nous semble-t-il, à caractériser la théologie de Ghazâlî : réaffirmation nuancée des thèses ash'arites avec une voie nouvelle pour les démontrer . Il semble bien que Ghazâlî, ou son milieu, ait imprimé à la théologie un tour nouveau . Son intérêt pour la philosophie se retrouve dans tous les théologiens postérieurs . La preuve, c'est qu'un théologien contemporain célèbre, **Shahrastânî** (469/1076-548/1153), montre lui aussi un intérêt marqué pour la philosophie . Nous avons vu dans le module d'introduction générale que c'est le plus important des hérésiographes, avec cette précieuse source qu'est le *Kitâb al-milal wa l-nihal* . Mais il est aussi théologien sunnite et ash'arite<sup>8</sup>, tout au moins dans son compendium de *kalâm*, intitulé *Nihâyat al-iqdâm fî 'ilm al-kalâm*<sup>7</sup> .

(7)Édité par Alfred Guillaume, avec résumé en anglais, Londres, Luzac, 1934 . Il faudrait prononcer le titre *Nihâyat al-aqdâm* (« l'achèvement des pas, de la marche, l'aboutissement de la voie »), mais nous préférons nous en tenir à un usage établi .

(8)On le suspecte en effet de sympathie envers l'ismaélisme, voire de conversion . Cet aspect n'a pas à nous retenir ici . Il aurait été le propagateur d'une *falsafa* différente, mais d'une *falsafa* tout de même, l'ismaélisme, et l'accusation a quelque fondement .

Si l'ordre des matières respecte celui des traités de Juwaynî et Ghazâlî, la méthode change . Il critique des courants théologiques anciens, mais aussi les philosophes et Avicenne . Les démonstrations se font plus philosophiques ; la logique change, y compris lorsqu'il s'agit de formuler les conceptions anciennes . Au siècle suivant, donc au XIII<sup>e</sup> siècle, le « naturalisme » de Shahrastânî s'affirme de plus en plus chez les théologiens qui étudiaient Ibn Sînâ plus

que Ghazâlî . Ceci ne signifie pas que ce dernier ait été rejeté, mais qu'un intérêt plus marqué s'affirme pour le premier, aux dépens de solutions avancées par le second . Voici ce qu'en dit Ibn Khaldûn :

« Les théologiens modernes mêlèrent les problèmes de la théologie avec ceux de la philosophie, du fait que les investigations de l'une et de l'autre allaient dans la même direction et que les sujets et les problèmes de la théologie sont semblables à ceux de la métaphysique . Théologie et métaphysique devinrent ainsi, en un certain sens, la même discipline . Les théologiens modernes cependant, changèrent l'ordre dans lequel les philosophes avaient traité les problèmes de la physique et de la métaphysique . Ils mélangèrent les deux sciences en une seule et même discipline . Dans celle-ci, ils discutèrent d'abord de questions générales . Elles furent suivies de discussions sur les corps matériels et ainsi de suite . C'est la voie suivie par l'imam Ibn al-Khaṭīb, par exemple, dans les *Mabâliṭh mashriqiyya* (« Les recherches orientales »), et les théologiens postérieurs firent de même ... La théologie devint remplie de philosophie . »

Ibn Khaldûn *al-Muqaddima* (chapitre VI, sur les diverses espèces de sciences, section 14, vers la fin) .

Le dernier nom cité est en fait celui de Râzî, qui fit tant pour ruiner les thèses de Ghazâlî . Il éclipsa Shahrastânî et représente incontestablement la figure marquante du *kalâm* de l'après-Ghazâlî .

### 2.3. Fakhr al-dîn al-Râzî : l'avènement de la théologie philosophique

#### 2.3.1. Son importance

Veillez à ne pas confondre Fakhr al-dîn al-Râzî avec son homonyme et pur philosophe, Abû Bakr Ibn Zakariyyâ al-Râzî (m . ≈ 320/932) . Fakhr al-dîn al-Râzî, né à Rayy (l'une des métropoles du Khurasân, près de l'actuel Téhéran) en 543/1149, et mort à Hérat (Afghanistan actuel) en 606/1209, il fut un théologien majeur, alliant une connaissance intime de la théologie et de la philosophie . Cette vaste et double culture ne fut pas sans exercer une influence profonde sur sa pensée religieuse dans son ensemble . On le célèbre comme le *mujaddid* (rénovateur religieux) du VI<sup>e</sup> siècle (de l'hégire) comme on célèbre en Ghazâlî le *mujaddid* du V<sup>e</sup> siècle .

Auteur prolifique, on lui doit une centaine d'ouvrages couvrant la plupart des disciplines de son temps, y compris les sciences exactes . Il suffit de dire, pour souligner son importance, qu'il influença tous les autres théologiens postérieurs, aussi bien sunnites (Îjî, Taftazânî) que chiites (Khwâja Nâsîr) .

Parmi ses ouvrages majeurs en théologie, citons le *Muḥaṣṣalafkâr al-mutaqaddimîn wa l-muta'akhhirîn* et les *Lawâmi' al-bayyinât fî l-asmâ' wa l-sifât*, un traité sur les Noms divins . Dans sa *Nihâyat al-'uqûl*, le contenu est traditionnel, alors que les *Ma'âlim fî usûl al-dîn* expriment les positions ultimes de Râzî .

#### La figure du *mujaddid*

Une tradition prophétique (in-vérifiable bien entendu) affirme que chacun des siècles à venir verra la naissance d'un « rénovateur » de la religion islamique .

#### Pour en savoir plus

Sur sa vie, cf . l'article bien documenté d'Anawati in *EI 2* (II, pp . 770-771) .

Fakhr al-dîn est également célèbre pour son grand *tafsîr* coranique, les *Mafâtiḥ al-ghayb*<sup>9</sup>, où il aborde quantité de sujets . Véritable somme théologico-philosophique, quoique inachevée et complétée par ses disciples, elle n'a toutefois fait l'objet que de quelques études sur des questions de détail . C'est un commentaire qui prend le contrepied de la méthode du *tafsîr bi-l-ma'thûr*, qui avait la faveur des traditionalistes comme Ibn Kathîr, où chaque verset est « expliqué » par des traditions du Prophète et des Compagnons .

<sup>9</sup>Index de Mac Neile paru d'abord à Londres en 1938, puis enrichi récemment par Michel Lagarde .

C'est Râzî, et non Ghazâlî, qui est le véritable artisan de la nouvelle orientation prise par le *kalâm* ash'arite . Le néo-ash'arisme est par conséquent l'après-Râzî, à cette réserve près que Râzî doit beaucoup à ses devanciers et que, d'autre part, ce phénomène décisif que fut la rencontre de la philosophie d'Avicenne et du *kalâm*, puis l'envahissement progressif de celui-ci par celle-là avait commencé avant lui, avec Ghazâlî, et surtout avec Sharastânî . Mais c'est bien avec le *Muḥassal* que les cadres furent à peu près définitivement fixés, ainsi que les modes de pensée caractéristiques de la théologie ash'arite (vocabulaire, contenu, structure des traités), et ce, pour des siècles . Les grands traités ash'arites postérieurs (les *Tawâlî'* de Baydâwî, les *Mawâqif* d'Îjî, les *Maqâsidal-tâlibîn* de Taftazânî) sont tous plus ou moins étroitement dépendants du *Muḥassal*, qu'ils recopient parfois littéralement, ou d'autres ouvrages de Râzî . Deux siècles plus tard encore, chez Taftazânî et Jurjânî, Râzî reste la référence constante . L'influence d'Âmidî a été beaucoup moindre .

### 2.3.2. Râzî et la philosophie

Râzî fut formé par l'école des *mutakallimûn* de Bagdad, dont les maîtres remontaient à Ghazâlî et Juwaynî . Mais ce qui est caractéristique, c'est qu'il annexe à la théologie l'apport d'autres « sciences humaines », et notamment la philosophie de son temps . C'est avec lui que se constitue à proprement parler la *via moderna*, dominée par la pensée avicennienne . Désormais, le *kalâm* s'approprie du vocabulaire de la *falsafa*, de sa problématique, de ses modes de raisonnement .

#### Exemple

Pour ne prendre qu'un exemple, Dieu est défini en termes philosophiques, il est l'« Être nécessaire par soi » (*wâjib al-wujûd bi-l-dhât*) .

Du reste, les premiers ouvrages de sa production, comme les *Ishârât*, les *Mabâhith al-mashriqiyya*, sont des ouvrages purement philosophiques . En outre, à la différence de Shahrastânî par exemple, sa connaissance de la philosophie ne résultait pas d'une simple étude des ouvrages hérésiographiques de Ghazâlî, mais des philosophes eux-mêmes comme Abû l-Barakât . C'est Râzî qui mesura toute l'importance des *Ishârat* d'Avicenne par la critique qu'il en fit dans ses *Lubâb al-ishârât*, qui commencent par une série de commentaires pro et anti-avicenniens . Quant aux *Mabâhith*, ils constituent l'un des premiers exposés philosophiques encyclopédiques écrits par un théologien, ou plus exactement le second en date : le seul *mutakallim* qui l'ait précédé fut Suhrawârdî (m . 587/1191), avec ses *Talwîhât* . Décrit parfois comme aristotélien, voire hérétique, Râzî reconnu avoir étudié Aristote, mais se défendit d'être son disciple .

« La réconciliation de la philosophie avec la théologie s'effectue par lui sur le plan d'un système platonisant qui dérive en dernier lieu de l'interprétation du *Timée* . »

P . Kraus (1937) . « Les Controverses" de Fakhr al-Dîn al-Râzî », in *Bulletin de l'Institut d'Égypte* (XIX, p . 190) .

Mieux vaut donc dire qu'en matière de philosophie, c'est un éclectique, ou, selon la terminologie musulmane, « il fait son *ijtihâd* » .

Il reste qu'Ibn Khaldûn est dans le vrai lorsqu'il parle de **philosophes-théologiens** et voit dans Râzî l'initiateur de ce nouvel avatar de la théologie . Râzî réunit typiquement ce que Ghazâlî s'était efforcé de séparer . Bien qu'il ait critiqué l'un et l'autre, on peut considérer que Râzî s'est efforcé de réunir côte à côte ces deux philosophies d'Avicenne et de Ghazâlî . Qu'il fut à la fois théologien et philosophe, c'est ce qui ressort de sa postérité philosophique . Sous ce rapport, l'évolution de la théologie musulmane n'est pas sans rappeler, *mutatis mutandis*, celle de la théologie chrétienne . L'aristotélisme de Saint Thomas, on le sait, marqua définitivement l'entrée de la scolastique dans une nouvelle ère . Avant lui, les tendances sont plus diverses . L'exemple de Râzî peut constituer un précédent intéressant dans la recherche d'un nouvel élan à donner à la théologie musulmane .

### 2.3.3. L'empreinte de la philosophie sur sa théologie

Il suffit pour s'en rendre compte, de parcourir la table des matières du *Muhassal* . On constate que c'est le premier traité théologique à commencer par une section véritablement philosophique au lieu de se contenter des généralités superficielles des premiers ash'arites . Le *kalâm* est constitué, selon lui, de quatre études :

- l'étude de la nature de la connaissance
- l'étude de l'être et de ses divisions
- l'étude de la théologie rationnelle (*ilâhiyyât*)
- l'étude des questions traditionnelles (*sam'iyât*)

Or, la première partie dépasse notablement celle qui lui correspond dans le *Shâmil* de Juwaynî ou l'*Iqtisâd* de Ghazâlî . Trois grandes questions y sont étudiées :

- les notions premières, où l'auteur parle de l'appréhension, du jugement, du caractère aprioristique (*idtirârî*) ou acquis de la connaissance ;
- les caractères du raisonnement (*ahkâm al-nazar*), comportant la démonstration de douze points ;

- la notion de *dalîl* (démonstration déductive, preuve apodictique)

Quant à la deuxième partie, elle étudie tour à tour l'être et ses propriétés, le non-être, cette qualité intermédiaire qu'est le mode (*Hâl*) intermédiaire entre l'existence et la non-existence. Vient ensuite l'étude du nécessaire et du possible, où se trouvent examinées les différentes thèses des théologiens et des philosophes, puis l'étude des corps : la substance et l'accident, la constitution des corps.

De la sorte, le traitement réservé à la théologie proprement dite, autrement dit les troisième et quatrième sections (*ilâhiyyât* et *sam'iyât*), n'occupe que la moitié du traité.

Cette influence de la philosophie se note aussi dans l'esprit de sa théologie. Certes, Râzî ne doute pas de tout, mais il incrimine aussi bien les philosophes que les théologiens antérieurs dans leurs démonstrations. Cet esprit critique lui valut l'épithète d'*imâm al-mushakkikîn*, le « maître des douteurs », spécialisé dans l'art de poser les problèmes sans donner leur solution. Il ne faudrait pas pour autant voir en lui un sceptique, car sur bien des questions il a des positions tranchées. Il n'en reste pas moins vrai que le scepticisme est, comme on le sait, la méthode propre à la philosophie.

### 2.3.4. La voie râzienne en matière de théologie

Cette formation philosophique et cette empreinte profonde de la *falsafa* sur le *kalâm* ne signifie pas que celui-ci change profondément dans son contenu. Le *kalâm* de Râzî reste une apologie défensive, mais ses preuves changent de nature : elles sont mieux argumentées, capables de répondre à la philosophie d'inspiration hellénistique. D'ailleurs, ses premiers traités théologiques, écrits « concurremment » avec ses commentaires philosophiques, sont traditionnels dans la structure et le contenu. Dans ses *Arba'în*, il se définit sans ambiguïté comme ash'arite dans le dogme.

#### Exemple

Prenons la question de la *ru'yat Allâh* dans l'au-delà :

« Nous autres [ash'arites], croyons que Dieu n'est ni un corps ni une substance, qu'Il n'occupe pas un espace et pourtant nous croyons en même temps que nous pourrions voir Dieu » (Fakhr al-dîn al-Râzî (1953-54). *Kitâb al-arba'în*. Éd. d'Hayderabad (p. 190).

Ce qui ne l'empêche pas de critiquer Ash'arî, mais uniquement sur des points « ancillaires », étrangers à strictement parler aux dogmes traditionnels : ainsi Râzî réfuta son atomisme dans les *Mabâhith al-mashriqiyya*, théorie qui n'est en rien d'indispensable à la théologie monothéiste. Ajoutons toutefois qu'il semble y être revenu dans les *Mafatih al-ghayb* ...

D'autre part, Râzî se montre parfaitement informé des thèses mu'tazilites. Il eut d'ailleurs à soutenir des polémiques publiques contre leurs partisans dans le Khawârizm, au nom de l'ash'arisme. Dans son grand commentaire cora-

nique, il s'emploie à réfuter l'interprétation mu'tazilite des versets, développée par Zamakhsharî (m . 538/1144), auteur d'un *tafsîr* mu'tazilite de référence . Par la vigueur de leur argumentation, les mu'tazilites ne pouvaient toutefois manquer d'exercer sur lui une influence certaine . C'est le cas notamment du théologien mu'tazilite Abû l-Husayn al-Baṣrî (m . 436/1044, également théoricien du *fiqh*, auteur d'un *Mu'tamad* estimé, étudié avec les autres traités d'*uṣûl al-fiqh*) . Un autre trait de sa théologie est qu'il n'hésite pas dans certains ouvrages à la combiner avec d'autres disciplines, telles que l'éthique (dans les *Asrâr al-tanzîl*, en persan) ou le soufisme (dans les *Lawâmi' al-bayyinât*) . Ainsi, Râzî, bien que grand nom de l'ash'arisme, subit l'influence composite de la théologie sunnite, de la *falsafa* et du mu'tazilisme .

Enfin, sur certains problèmes théologiques, il adopta tout simplement les thèses des mu'tazilites, comme la question de l'impeccabilité prophétique (*'isma*) ou le rejet des traditions dites *âhâd*<sup>10</sup> . Mais le plus souvent, ce n'est pas leurs conclusions qu'il fait siennes, mais les objections pertinentes qu'ils adressent aux ash'arites . Il est alors conduit à proposer sa propre démonstration « revue et corrigée » des articles de foi ash'arites . On en verra un exemple dans ce qui suit .

<sup>(10)</sup> Les traditions dites *âhâd* sont de ce fait mal confirmées, à l'inverse des traditions prophétiques transmises par un grand nombre de chaînes de rapporteurs (dites *mutawâtir*, *mashhûr* etc .) . Ce principe de la science du *hadith* a une grande importance car la théologie, comme le *fiqh*, puise ses articles de foi dans les traditions prophétiques, tout autant, sinon plus que les versets coraniques, souvent imprécis . Les écoles de *fiqh* divergent souvent dans la casuistique et les fatwas parce qu'elles adoptent ou non telle tradition, et elles le font justement en fonction de la qualité (saine, faible) de telle ou telle tradition .

### **Théorie de l'acte humain**

L'originalité de Râzî s'y révèle de façon manifeste, mais tout aussi manifeste est son appartenance à l'ash'arisme radical puisque sa position conduit, plus encore que chez Juwaynî, à réaffirmer un déterminisme absolu, le *jabr* . Elle s'affirme nettement dans ses dernières œuvres théologiques, les *Matâlib al-'âliya* et les *Ma'âlim uṣûl al-dîn*, beaucoup plus catégoriques à ce sujet que le *Muhassal* .

Il répudie tout d'abord le *kasb* d'Ash'arî, qui est pour lui, comme pour Ibn Taymiyya, vide de sens et se place uniquement sur le terrain de la démonstration rationnelle, excluant les preuves tirées du Coran ou de la Tradition . Il va même jusqu'à affirmer, de façon plus générale, qu'aucune connaissance certaine ne peut être tirée des données traditionnelles, car l'activité exégétique reposant en soi et non sur des disciplines humaines (grammaire, lexicologie, traditions, tout cela donnant matière à la discussion), ne peut donner lieu à une science certaine . Râzî recourt donc uniquement à l'argumentation rationnelle .

L'acte humain dépend d'une puissance (ce sur quoi tous les théologiens du *kalâm*, sunnites ou non, s'accordent) : c'est grâce à elle que je produis mon action, mais c'est aussi grâce à elle que je ne la produis pas, lorsque je m'abstiens d'agir . Il faut nécessairement, lorsque l'acte vient à l'existence, que l'incitation

à agir soit supérieure à celle du non-agir . Or pour que penche la balance d'un côté ou de l'autre, il faut un facteur de prévalence (*tarjîh*), un *murajjih* . C'est par lui que sur deux actes possibles, équivalents au regard de la puissance, l'un l'emporte sur l'autre . Ce facteur incitateur, Râzî s'emploie à montrer qu'il ne peut venir que de Dieu et que, dès lors qu'il existe, l'acte se produit nécessairement .

### Définition de l'impuissance

L'impuissance est à distinguer ici de l'incapacité, qui elle seule est une non-possibilité, une incompétence . L'impuissance, au contraire, n'est pas l'absence de puissance : par elle je ne produis pas un acte parce que je ne le veux pas .

Ce facteur incitateur vient de Dieu, car s'il venait de l'homme, il faudrait supposer que l'acte dépend d'un deuxième *murajjih*, qui lui-même entraînerait pour la même raison, un troisième, et ainsi de suite à l'infini . L'acte advient nécessairement, car sinon il faudrait que quelque chose s'ajoute à ce facteur incitateur, pour que sur deux actes possibles équivalents, l'un (le non-agir) l'emporte sur l'autre et là encore nous nous trouvons, pour l'admettre, confrontés à une régression à l'infini . Or toute régression de ce type, parce qu'elle ne s'arrête jamais, empêche la venue à l'être .

Dès lors, l'acte humain est l'effet nécessaire produite conjointement par une puissance et un *murajjih* (facteur de prépondérance) . Comme l'un et l'autre sont créés par Dieu, il s'ensuit que l'acte est créé par Dieu . Il faut admettre la contrainte (*jabr*), en ce sens qu'incités à produire tel acte, nous ne pouvons nous soustraire à la production de cet acte et ces incitations ne dépendent pas uniquement de nous .

L'argument de Râzî repose ici tout entier sur la théorie mu'tazilite de l'acte, développée par Jubbâ'î : tout acte conscient agit en vertu d'une incitation (*dâ'î*) ; c'est elle qui détermine la volonté . La puissance en soi est indifféremment possibilité ou non-possibilité d'agir : elle ne fait que rendre l'acte possible .

Râzî aboutit à une conception déterministe de l'acte, comme chez Saint Augustin . Il ne fait qu'affiner le schéma mu'tazilite, qui est conservé . C'est simplement un déterminisme plus fin que celui des hanbalites : au lieu d'intervenir au niveau de la « matérialité » de l'acte, il se situe en amont, au niveau des facteurs psychiques . En définitive, il y a chez lui, tout comme chez Juwaynî, la reprise de la théorie mu'tazilite, qui aboutit à nier le libre arbitre .

### Résumé

Dieu crée en l'homme la puissance et l'incitation, lesquelles, mises ensemble, sont la cause qui entraînent nécessairement l'acte . De ce fait, il est permis de dire que l'homme – en qui résident puissance et incitation – en est bel et bien agent (*fâ'il*) . Mais en même temps, c'est Dieu qui crée en lui cette puissance et cette incitation . Par conséquent, l'homme n'est ni cause première, ni être autonome, il n'agit pas de façon indépendante : il n'est pas à même de faire exister l'acte sans l'intervention divine .

Cette thèse rejoint celle de Juwaynî . Mais on voit bien où réside l'originalité de Râzî : son argument n'est pas seulement de répondre aux mu'tazilites à partir de leurs propres théories, mais aussi d'élucider le mécanisme même de l'acte humain : il propose ce qu'il juge être une avancée par rapport à tous ses prédécesseurs : puissance et incitation combinées entraînent nécessairement l'existence de l'acte .

Cet exemple montre encore une fois combien l'influence du mu'tazilisme sur le *kalâm* a été profonde . Quant à la démonstration, elle illustre une caractéristique du néo-ash'arisme : retenir l'intuition fondamentale du fondateur – mettre au secours du *credo* traditionnel issu du Coran et des traditions, toutes les ressources de la dialectique – tout en prenant des libertés à son égard pour mieux le fonder rationnellement . En d'autres termes, faire de la théologie une « science rigoureuse », capable de progrès, compte tenu de sa définition comme apologie défensive .

### **La possibilité du prophétisme**

Pour compléter la caractérisation évoquée précédemment, nous prendrons une question classique de théologie : la preuve de la véracité des prophètes . Râzî explique dans son livre consacré à la prophétie, *al-Nubuwwât wa mâ yata'allaqu bi-hâ*, qu'il y a deux méthodes pour l'établir .

La première est la preuve traditionnelle, elle figure dans les ouvrages de *kalâm* et c'est celle qu'adopte le commun des croyants . Elle est fondée sur la nécessité pour les prophètes de produire des miracles afin de prouver leur condition ontologique (*mu'jizât* ; c'est une élaboration théologique : le Coran parle simplement d'*âyât* ou de *bayyinât*, « signes manifestes ») . Le commun des croyants ne consent en effet à croire au message d'un prophète – il s'agit d'un ensemble de vérités auxquelles, par conséquent, il faut croire –, que si celui-ci l'appuie sur ces phénomènes hors du commun . Râzî ajoute un commentaire de la sourate LXXXVII (*al-A'lâ*), qui mentionne les caractéristiques des prophètes . Mais il ne cache pas que l'autre manière de prouver la possibilité du prophétisme lui paraît supérieure à ce détour par les miracles et la Révélation .

L'autre démonstration, purement rationnelle, est celle de l'élite . Elle consiste à dire que ces vérités peuvent être découvertes par la raison, et nous avons vu les mu'tazilites adopter la même position (*cf.* le module sur les théologiens mu'tazilites) . Ainsi, le message des prophètes ne se distingue pas des vérités philosophiques . Ce critère est alors suffisant pour adhérer aux déclarations de ceux qui se prétendent Envoyés divins . En la matière, les hommes occupent les différents degrés d'une hiérarchie, qui rappelle celle de la *Cité vertueuse* de Fârâbî . Les êtres parfaits sont les prophètes, parce qu'en sus de cette connaissance, ils ont le privilège de guérir les âmes, de les amener à la perfection . Les saints font eux aussi partie de cette élite mais à un degré inférieur, puisqu'ils ne partagent pas cette prérogative prophétique . Viennent ensuite les autres hommes qui se classent en fonction de leur degré de prise de conscience des

vérités en question . En somme, la prophétie n'est pas chez Râzî, comme chez Ibn Rushd, le seul moyen d'accès aux vérités divines : sa nécessité est seulement d'ordre pratique . C'est sous-entendre, par ailleurs, que l'élite n'a besoin ni de l'argumentation traditionnelle ni des miracles . Notons aussi que Râzî retrouve à cette occasion une affirmation typique du *credo* ash'arite : Dieu n'est nullement tenu d'envoyer des prophètes aux hommes, c'est une pure grâce de Sa part . Comme nous l'avons vu, les mu'tazilites pensent le contraire, en vertu de leur idée de la justice divine .

Ces conclusions sont celles de ses dernières œuvres . Dans le *Muhassal*, Râzî juge encore que les deux démonstrations sont équivalentes . Sur cet exemple se vérifient les conclusions des alinéas précédents : foi profonde, chez Râzî, dans les vérités de la tradition, mais liberté totale pour les fonder rationnellement .

### 2.3.5. L'héritage philosophique de Râzî

Lorsque les ouvrages de Râzî commencèrent à circuler dans le reste de l'empire, ils trouvèrent un excellent exégète en la personne de Kamâl al-dîn b . Yûnus (m . 640/1242), un encyclopédiste de Mossoul, à la fois théologien, scientifique et philosophe . C'est lui qui forma trois disciples influents, qui avec ceux de Râzî, dominèrent la scène intellectuelle philosophique du milieu du XIII<sup>e</sup> siècle . Quant aux philosophes disciples de Râzî, ce furent al-Khûnajî (m . 647/1249) et al-Urmawî (m . 682/1283), tous deux logiciens, et l'encyclopédiste al-Abharî (m . 664/1265), auteur d'un manuel de logique estimé, l'*Isagoge*, ainsi que d'un compendium philosophique très apprécié des étudiants en sciences religieuses, la *Hidâyat al-hikma* .

Un contemporain d'Ibn Yûnus fut Sayf al-dîn al-Âmidî (m . 631/1233) . Auteur des *Abkâr al-afkâr*, source importante pour l'étude des *Mawâqif* d'Îjî (cf. ci-après), il fut aussi théologien . Sa formation philosophique fut le fait, notons-le, de docteurs juifs et chrétiens . Autre trait notable, il écrivit un commentaire des *Ishârât* d'Avicenne (*Kashf al-tawhîhât*) dans lequel il prit la défense de ce dernier contre Fakhr al-dîn Râzî . Mais pas plus que chez nos théologiens-philosophes, la philosophie semble n'avoir en rien « déteint » sur son discours théologique .

À côté du chrétien syriaque Severus bar Shakko, l'autre disciple d'Ibn Yûnus fut Nâsir al-dîn al-Tûsî (m . 673/1274) . On peut mesurer dans son œuvre la vitalité de l'hellénisme . Nous en faisons mention parce que, bien que chiite ismaélien – nous avons pris le parti de ne parler dans ce cours que de théologie sunnite –, ce théologien se mit au service du califat abbasside . Disons simplement ici que l'œuvre impressionnante de ce penseur touche à la fois à la philosophie, aux sciences (surtout en astronomie) et à la théologie . Concernant cette dernière, il poursuit la ligne hellénisante inaugurée par Râzî . Dans son commentaire du *Muhassal* et des *Ishârât*, lui aussi prend la défense d'Avicenne contre les attaques de Râzî . Sa propre théologie est exposée dans son *Tajrîd al-'aqâ'id*, qui fut commenté par les grands clercs chiites, Ibn al-Muṭahhar al-

Hillî (m . 727/1326), al-Isfahânî (m . 749/1348) et al-Qushjî (m . 879/1474) . Retenons surtout que l'influence de Tûsî sur la théologie chiite fut comparable à celle de Râzî sur la théologie sunnite : de langue persane, la première s'ouvrit durablement grâce à lui à la *falsafa* hellénistique . Elle fut depuis lors caractérisée par un courant aristotélicien et avicennien « conservateur » . Jusque-là, cette influence était limitée aux sectes néoplatoniciennes . La seule grande différence entre le *kalâm* ash'arite et la théologie chiite postérieure à Tûsî sera l'accent mis par cette dernière sur les dogmes chiites concernant la prophétologie et l'imamat .

## 2.4. La postérité théologique de Râzî : le conservatisme figé

### 2.4.1. Vue d'ensemble

Après la figure de Râzî, une relative évolution se dessine encore un ou deux siècles après lui :

« L'influence de Râzî a été telle qu'on peut dire que les grands traités ash'arites postérieurs sont tous, plus ou moins, étroitement dérivés du *Muhassal* ou des autres ouvrages de Râzî, qu'ils recopient parfois littéralement . Même chez Taftazânî et Jurjânî, soit deux siècles plus tard, Râzî reste la référence constante . L'influence d'Âmidî a été beaucoup moindre, même si Ījî et Tafatzânî font référence de temps à autre aux *Akbâr* » .

D . Gimaret (1980) . *Théories de l'acte humain en théologie musulmane* . Paris : Vrin (p . 157) .

Ensuite, il semble bien que l'on passe à une phase obscure . Jusqu'aux temps modernes, c'est la phase de conservatisme figé : la pensée se sclérose, le progrès est absent . Et pourtant les œuvres ne manquent pas : en philosophie et en théologie, quantité de titres ont survécu, comme on s'en rend compte en consultant la *Geschichte des arabischen Literatur* de Brockelmann, qui recense des centaines de manuscrits ni exhumés ni édités . On peut comparer la situation à une carte de l'Afrique du XVIII<sup>e</sup> siècle . Il faut d'ailleurs garder à l'esprit qu'il existe pour cette époque une importante littérature islamique dans des langues non arabes, en turc osmanli, ourdou, persan ... . Celle-ci subit un désintérêt plus grand encore de la part des chercheurs . On estime que cette production écrite s'est bornée à commenter la période inventive qui va jusqu'à Râzî dans des commentaires et des super-commentaires . Il semble donc qu'elle se caractérise plutôt par un manque d'originalité, que la quantité prime sur la qualité . À quoi imputer les raisons de cet assoupissement ?

Certes, l'ash'arisme devient la doctrine officielle sous les Ottomans, et l'un de ses leviers, le mu'tazilisme, ne reste vivant qu'au Yémen . Observons simplement que la fixation des vérités religieuses dans les manuels ou les discours politiques n'entraîne pas nécessairement un appauvrissement de la pensée et que le contraire s'observe le plus souvent . Nous avons vu que durant plusieurs

#### Référence bibliographique

Carl Brockelmann (1943) . *Geschichte des arabischen Literatur* (deux tomes et trois volumes de suppléments) . Leiden : Brill .

#### Pour en savoir plus

Cf . *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'islam*, symposium de Bordeaux, juin 1956, Paris, nouveau tirage : 1977 .

siècles on argumente autour des textes du Coran et des traditions prophétiques . Dans cet ordre d'idées, rappelons que les articles de la foi chrétienne furent eux aussi fixés cinq siècles avant l'essor de la scolastique .

Il est vraisemblable, par conséquent, que le vide béant de la recherche n'autorise pas à définir cette époque comme l'ère de la glose . Un tel jugement sera sans doute nuancé à l'avenir . De cette immense période, les noms qui ont fait l'objet d'une étude approfondie se comptent sur les doigts d'une main (Ibn Taymiyya, Muhammad 'Abduh ... ) . Il est donc impossible de proposer à l'heure actuelle une histoire, même sommaire, de la théologie de l'après-Râzî . Il faut s'en tenir provisoirement à ce jugement sommaire et à une liste de noms bien maigre, qui masque certainement la réalité .

Seules les premières générations de l'école râzienne semblent avoir continué à exploiter la veine créatrice ouverte au *kalâm* par le maître . Mais, contrairement à la philosophie, cette postérité ne semble pas avoir fait autre chose que le suivre docilement sans avancée majeure . Elle est même en retrait par rapport à lui sur des questions subtiles, les *quaestiones disputatae* . On préfère en revenir sur ces sujets à un ash'arisme strict . Prenons par exemple la question de l'acte humain, qui nous a retenus à propos de Râzî . Voici dans ses grandes lignes l'évolution constatée :

« Aucun de ses successeurs n'adoptera la solution à laquelle il s'était rangé . Elle représente, dans l'école ash'arite, le dernier effort pour tenter une conciliation originale entre liberté humaine et volontarisme divin . Les théologiens postérieurs se contenteront de recourir à telle ou telle des formules déjà mises au point, la tendance générale étant celle d'un retour à la position ash'arite stricte . »

D . Gimaret (1980) . *Théories de l'acte humain en théologie musulmane* . Paris : Vrin (pp . 156-157) .

Double aveu, pour ainsi dire, d'impuissance : celle d'interpréter exactement la pensée intime du maître, qui ne s'est pas expliqué totalement sur le sujet ; celle de résoudre un problème fondamental pour une conscience croyante . Cependant, peut-on généraliser ce jugement intéressant ? La réponse paraît affirmative : l'ash'arisme ne progresse pas non plus sur les autres questions : il revient à l'atomisme (peut-être par commodité intellectuelle), accueille plus largement des traditions douteuses sur les anges, les djinns et l'eschatologie descriptive, et les *sam'iyyât* reprennent tous leurs droits . Mais gardons-nous d'être catégorique étant donné le manque d'études sur les auteurs dont nous allons parler à présent . Quant aux grands ash'arites plus tardifs, ceux qui succèdent à Îjî, ils passent simplement pour ses glossateurs, des commentateurs d'Abharî et des « réconciliateurs » des théologies de Râzî et de Tûsî .

## 2.4.2. Quelques noms caractéristiques

### Âmidî

Âmidî (m . 631/1233) appartenait à la génération immédiatement postérieure à celle de Râzî . Il rédigea une somme de *kalâm* intitulée *Kitâb Abkâr al-afkâr fî usûl al-dîn* . Tout comme ce dernier, il est marqué par l'influence irrésistible de la *falsafa* avicennienne, dont il s'approprie le vocabulaire et les modes d'argumentation, tout en combattant la doctrine . Nous sommes bien là sur le terrain du *kalâm* : utiliser la méthode, les cadres de pensée de disciplines étrangères au service des vérités du dogme connues par avance et issues des données révélées . À propos, par exemple, de l'activité créatrice de Dieu, Âmidî commence par réfuter en premier lieu l'émanatisme, dont on sait qu'il remonte à Plotin . D'autre part, il connaît dans le détail les arguments mu'tazilites, à partir de sources de première main . Ainsi, mu'tazilisme et avicennisme se combinent chez lui pour asseoir plus solidement l'ash'arisme . Mais déjà la fécondité de Râzî est révolue : cet appareil fort érudit est mis au service des positions ash'arites les plus strictes, sans aucun effort pour en résoudre les obscurités . On doit aussi à Âmidî un grand traité classique d'*usûl al-fiqh*, étudié, ou plutôt paraphrasé en anglais par B . G . Weiss .

#### Référence bibliographique

B . G . Weiss (1992) . *The Search for God's Law* . Salt Lake City : University of Utah Press .

### Baydâwî

Baydâwî (m . 685/1286), surtout réputé pour son commentaire philologique du Coran, est aussi l'auteur d'un traité de théologie, les *Tawâli' al-anwâr min matâli' al-anzâr* (traduit en anglais depuis peu), où il montre clairement qu'il est passé par l'école de Râzî . L'introduction fait une large place à la métaphysique du possible et à l'ontologie, voire davantage encore que chez Râzî . Mais sur les questions purement théologiques, il résume le *Muhassal* et revient à l'ash'arisme le plus sévère . Lorsqu'il avance un jugement personnel, c'est pour déclarer que la question est ouverte . Si donc il compte parmi les partisans les plus déclarés d'Avicenne, qu'il appelle « le maître » (*al-shaykh*), il ne semble pas que la « révolution avicennienne dans le *kalâm* » ait eu des conséquences précises sur le *kalâm* .

### 'Adud al-dîn al-Îjî

On peut considérer ce disciple de seconde génération de Baydâwî (m . 756/1355) comme typique à la fois de l'empreinte caractéristique de la *via moderna* sur le *kalâm* et de la cristallisation de la scolastique musulmane . La renommée d'Îjî vient uniquement de ses *Mawâqif fî 'ilm al-kalâm*<sup>11</sup>, qui est un traité sans aucune originalité, mais pédagogiquement très utile : il s'agit d'une compilation théologique qui récapitule la théologie de son époque, à partir des traités de Râzî et des *Abkâr al-afkâr* d'Âmidî . Les *Mawâqif* sont un peu comme les *Sentences* de Pierre Lombard, à cette différence que ce texte par excellence ne fut pas le point de départ de l'orthodoxie, mais sa consécration .

<sup>(11)</sup> Les *Mawâqif* sont divisés en six parties . La première s'occupe des *asbâb al-'ilm* . Puis viennent trois parties sur la métaphysique et l'ontologie (l'être, le nécessaire et le possible, la substance, les accidents) . La cinquième porte sur la théologie naturelle (essence, unité, attributs et actes de Dieu) . Seule la sixième porte sur les *sam'iyât* . On le voit, la partie proprement théologique se réduit par rapport à la place substantielle qu'elle occupe encore chez Râzî . Jusqu'à Ghazâlî, l'adversaire était principalement constitué par les mu'tazilites, qui posaient le cadre de la problématique . Dans cette nouvelle manière de traiter de théologie, ce rôle échoit à Avicenne ; les nouvelles sections sur l'épistémologie et la métaphysique ne sont plus des prolégomènes, mais la partie essentielle des traités . On peut donc dire que là est la victoire posthume de la *falsafa* hellénistique dans le domaine de la théologie, même si celle-ci, dans ses dogmes, ne renie rien du passé . Mieux, elle connaît un retour à l'ash'arisme le plus strict .

Parmi les commentateurs d'Îjî, on peut citer :

- **Shams al-dîn al-Isfahânî** (m . 749/1348) . Il se contente en général de résumer scrupuleusement les œuvres de ses devanciers . Parfois, en cas de contradiction, il cherche un compromis .
- **Jurjânî** (m . 816/1413), auteur de la plus classique des gloses des *Mawâqif* d'Îjî . Le commentaire est tout à fait dans l'esprit de Râzî . On peut même affirmer que c'est grâce à cette combinaison des ouvrages d'Îjî et de Jurjânî que le *kalâm* philosophique du siècle précédent devient la présentation standard du *kalâm* dans les écoles sunnites .
- **Sa'd al-dîn Taftazânî** (m . 793/1390), mâturîdite qui s'employa à critiquer les thèses mu'tazilites et semble s'être « converti » à l'ash'arisme si l'on compare ses positions dans ses deux principaux ouvrages que vingt années séparent, le *Sharh al-'aqâ'id al-nasafiyya* (commentaire d'un précis de *kalâm* mâturîdite), avec sa propre œuvre théologique, les *Maqâsîd al-tâlibîn fî 'ilm al-usûl*, où il reprend souvent sans les modifier les arguments de Râzî . Il vaut la peine de citer Gimaret sur la question de l'acte humain :

« Tout cela reste très flou . Il semble que perpétuellement, Taftazânî hésite entre la doctrine traditionnelle du *kasb*, selon la conception de l'ash'arisme « strict » et le néo-jarisme de Râzî . Phénomène caractéristique d'un *kalâm* abâtardi, encombré de références, de formules toutes faites, et devenu par là incapable de choisir un parti clair et neuf . »

D. Gimaret (1980) . *Théories de l'acte humain en théologie musulmane* . Paris : Vrin (p . 168) .

- **Sanûsî** (m . 896/1490) . Veillez à ne pas confondre ce nom avec celui du fondateur de la confrérie guerrière des Sanûsiyya (m . en 1276/1859) : dernier des grands ash'arites, on note chez lui un appauvrissement intellectuel manifeste, sous prétexte de réaction contre les « excès » du *kalâm* de la période immédiatement antérieure, « farci du discours des *falâsifa* » . Il aboutit en fait aux positions ash'arites affirmées sans démonstration et donc à un catalogue d'articles de foi, vidés de tous les problèmes, difficultés inhérentes et discussions qu'ils ont suscités aux siècles précédents . En fait de retour, Sanûsî ouvre l'ère nouvelle de la théologie ossifiée dans les manuels . Il ne pouvait en être autrement . On sait ce que tous ces « retours » aux origines masquent le plus souvent : on perd à la fois l'origine parce qu'on la croit facilement accessible – alors qu'elle ne l'est que par re-

cours précisément à la tradition – et la tradition elle-même, au nom même de ce prétendu retour ...

Pour toute la période moderne, la liste des noms ordinairement cités est bien courte . En fait, ce sont ceux de manuels étudiés dans les facultés religieuses . C'est pourquoi on fait essentiellement référence à Laqânî, enseignant à al-Azhar (m . 1041/1631), auteur de la *Jawhara*, ouvrage qui servit de base à plusieurs commentaires, comme celui de Bayjûrî (ou Bâjûrî, 1198/1783-1277/1860), lui aussi enseignant dans cet institut .

## Résumé

Nous l'emprunterons une fois encore à D . Gimaret :

« Peu de théologiens auront marqué autant que Râzî, l'histoire du *kalâm* . Sans doute doit-il beaucoup à ses devanciers . Sans doute ce phénomène tardif qu'a été la rencontre du *kalâm* avec la philosophie avicennienne, puis l'envahissement progressif de l'un par l'autre, a commencé avant lui avec Ghazzâlî et surtout Shahrastânî . C'est néanmoins par Râzî qu'auront été à peu près définitivement fixés les cadres et les modes de pensée caractéristiques désormais, et pour des siècles, de la théologie ash'arite – vocabulaire, contenu et structure des traités –, et cela, en particulier dans le *Muhassal* . »

D . Gimaret (1980) . *Théories de l'acte humain en théologie musulmane* . Paris : Vrin (p . 135) .

Un parallèle s'offre avec la théologie chrétienne : il suffit de remplacer Avicenne par Aristote et Râzî par St Thomas ...

