

al-Mâturîdî et son école

Mohyddin Yahiya

PID_00159006



Universitat Oberta
de Catalunya

www.uoc.edu

Sommaire

Introduction.....	5
1. Mâturîdî et son œ uvre.....	7
2. Son influence.....	9
3. Sa doctrine des natures.....	10
4. Les Attributs divins chez Mâturîdî.....	11
5. La Parole divine.....	13
6. Liberté et prédestination.....	14
7. Vision béatifique.....	16
8. Mâturîdî et l'éthique mu'tazilite.....	17
Résumé.....	18

Introduction

Comme il a déjà été dit, les recherches actuelles sur la théologie musulmane, corrigeant des stéréotypes, commencent à écrire objectivement son histoire et font apparaître une évolution jusqu'ici peu ou mal connue. Elles ont remis à l'honneur le mu'tazilisme, s'attachent à mesurer l'influence de courants sur d'autres courants et à repérer la trace qu'ils ont laissée dans le *kalâm* orthodoxe. En particulier, l'importance et la place de Mâturîdî et son « école » ont été elles aussi replacées à leurs justes proportions depuis une vingtaine d'années. Des hérésiographes aussi importants qu'Ibn Hazm, Shahrastânî et Ibn Khaldûn ne citent même pas le nom de Mâturîdî dans leurs écrits. Il est maintenant certain que son école fut principalement en faveur dans le rite hanéfite. Aussi parle-t-on volontiers d'une école hanéfite-mâturîdite plutôt que d'une école mâturîdite. Ceci revient à dire qu'on observe souvent dans la même personne une corrélation significative entre l'observance du rite de hanéfite et l'appartenance à la ligne théologique se réclamant de Mâturîdî. Ce qui ne signifie pas, naturellement, que tous les hanéfites aient été nécessairement mâturîdites : ils pouvaient être ash'arites, voire mu'tazilites. Le lien entre rite de *fiqh* et école de *kalâm* n'est ni nécessaire en soi, ni transposable aux autres rites. Il suffit pour s'en convaincre de consulter les ouvrages de *tabaqât*. Ainsi, l'ash'arisme, par exemple, présente un « éventail » juridico-religieux bien plus large. S'il est vrai que bien des shâfi'ites furent ash'arites, la réciproque ne se vérifie point : l'ash'arisme apparaît moins étroitement lié à une école juridique particulière. Le Maghreb fait figure à cet égard d'exception et de *confirmatur* : « converti » depuis une certaine date à un malikisme exclusif, cette région du monde islamique fut tout aussi massivement ash'arite.

D'autre part – autre affirmation convenue remise en question –, on ne peut mettre sur le même plan le mâturîdisme et l'ash'arisme et considérer que les partisans du sunnisme se seraient également « partagés » ces deux écoles. En réalité, le mâturîdisme demeura longtemps confiné à son territoire de naissance, c'est-à-dire la Transoxiane, donc les confins de l'Empire. Le déséquilibre massif fut donc longtemps en faveur des autres écoles (mu'tazilisme, ash'arisme).

Dans la présentation qui suit sur Mâturîdî et son école, nous ne ferons pas un exposé des arguments, étant donné l'espace limité qui nous est imparti. Les modules précédents vous auront initié à la manière de raisonner du *kalâm*. Nous nous contenterons de souligner les points qui définissent l'originalité doctrinaire du « fondateur » par rapport aux autres écoles de *kalâm*.

1. Mâturîdî et son œuvre

Né sans doute aux environs de 235/849, dans un village des environs de Samarcande (actuel Ouzbékistan), il serait, d'après certaines sources, le descendant d'Abû Ayyûb al-Anṣârî, un illustre Compagnon du Prophète . Les Sâmânides régnaient à cette époque sur l'est de l'Empire . Il est à noter que la plupart des maîtres de Mâturîdî étaient de rite hanéfite . Autre détail intéressant : d'après les hérésiographes (Baghdâdî), lui-même aurait appartenu au courant théologique se réclamant d'Abû Hanîfa, sunnite avant la lettre, mais murjiite et auteur, on l'a vu, du *Fiqh al-akbar* . La doctrine de Mâturîdî serait donc l'un des prolongements « naturels » d'une des théologies traditionalistes du second siècle de l'hégire . L'hypothèse est séduisante, encore faudrait-il l'asseoir sur des preuves plus solides : nous n'avons que des bribes d'informations sur la théologie traditionaliste d'avant al-Ash'arî, ou plus exactement, que des professions de foi . D'autre part, la théologie d'Abû Hanîfa n'est reconstituée que de manière indirecte . À Abû Hanîfa remonterait le *Fiqh al-akbar I*, selon la numérotation de Wensinck, mais le texte est mêlé à un commentaire . Quoi qu'il en soit, la tradition affirme un lien essentiel entre le mâturîdisme et Abû Hanîfa :

« Les dogmes murdjîites furent propagés en Orient par les disciples d'Abû Hanîfa, Abû Muṭî' al-Balkhî dans son *Fiqh al-absat*, qui contenait les réponses d'Abû Hanîfa à des questions théologiques, et Abû Muqâtil Samarqandî dans son *Kitâb al-'âlim wa l-muta'allim*, exposé de l'*irdjâ'* attribué au maître . Ces ouvrages constituèrent la base de toute la théologie hanafite murdjîite, y compris le Mâturîdisme . La doctrine murdjîite était également prise en compte dans ce qu'on appelle *al-Sawâd al-a'zam*, credo officiel des Sâmânides . Grâce à ses liens avec l'école d'Abû Hanîfa, la doctrine murdjîite sur la foi a conservé une place au sein du sunnisme jusqu'à nos jours, malgré l'opposition vigoureuse des Sunnites traditionalistes . »

W . Madelung, *Et*², article « Murdjî'a »

Ainsi s'explique qu'on parle d'école hanéfite-mâturîdite et que Mâturîdî soutenue, comme Abû Hanîfa, contre les ash'arites et les hanbalites, que la foi ne croît ni ne décroît .

Treize ouvrages sont imputés à Mâturîdî . Ils portent sur le *tafsîr*, le *kalâm* et les *uṣûl al-fiqh*, certains étant visiblement, d'après leur titre, une critique des thèses mu'tazilites . Deux seulement, à notre connaissance, sont édités :

- Le *Kitâb ta'wîlât al-Qur'ân*, commentaire théologique du Coran (mais à partir d'un seul manuscrit, par Yûsuf al-Khiyâmî (*Dâr al-Kutub al-'ilmiyya*, Beyrouth, 2004) ; une autre édition est en cours de publication par Ibrâhim et Sayyid al'Awâdayn (Le Caire : Majma' al-a'lâ li-l-suh'ûn al-islâmiyya, 1971 et suivantes) .

- Le *Kitâb al-tawhîd* édition critique par Fathallah Kholeif . [F . Kholeif (1970) . *Le Kitâb al-tawîd de Fakhr al-dîn al-Râzî* . Beyrouth : Dâr el-Machreq éditeurs] .

Dans ses ouvrages, Mâturîdî se montre bien informé des doctrines de son temps, en philosophie comme en *kalâm* . En possession d'un bagage étendu, il fut amené à forger sa propre doctrine . Avant même de la caractériser, signalons que son *Kitâb ta'wîlât al-Qur'ân* s'ouvre sur des considérations sur les sources de la connaissance . Sans rejeter le hadith, il lui impose des critères rigoureux, fait un éloge de la raison tout en marquant ses limites en tant qu'instrument de connaissance, et rejette le sens littéral d'un verset coranique lorsqu'il est contredit par des *âyât muhkama* (versets sans aucune équivoque) . Mort en 333/944, il fut un contemporain d'al-Ash'arî, mais les deux hommes ne se sont pas connus .

2. Son influence

Durant deux siècles, les disciples du maître se comptent exclusivement, dans la Transoxiane . Citons notamment Abû l-Yusr al-Pazdâwî (m . 493/1099) et Abû l-Mu'în al-Nasafî (m . 508/1114) . C'est l'entrée en force des Turcs Seldjoukides qui permit à cette doctrine de sortir de son étroite aire d'influence . Parti de Transoxiane, le nouvel homme fort devient maître du califat de Bagdad dès 447/1055 et le hanéfisme mâturîdite apparaît alors dans des régions où il n'existait pas . Un second élan lui est donné avec l'avènement des Mamlûks et des Ottomans . Durant cette période, de grands théologiens mâturîdites continuent de développer la doctrine de manière originale . On peut considérer que l'Égyptien Ibn al-Humam (m . 861/1456) en est le dernier représentant .

Succède une phase que l'on peut considérer, elle aussi, comme celle du conservatisme figé, puisque c'est l'époque du concordisme ash'arisme/mâturîdisme qui s'efforce de minimiser ses divergences avec l'ash'arisme . Des raisons politiques semblent à l'origine de ce rapprochement . Il est possible que les deux écoles aient voulu freiner l'intérêt souvent manifesté par les hanéfites pour le chiisme . Mais naturellement – tout consensus étant un compromis –, renoncer à son indépendance signifiait aussi en finir avec son originalité doctrinale . On le voit, la périodisation du mâturîdisme peut se superposer, *mutatis mutandis*, avec celle de l'ash'arisme .

Quant à mesurer l'influence de Mâturîdî, il suffit de relever que les grands ash'arites du V^e siècle (Baghdâdî, Juwaynî) reprennent ses arguments dans certaines des grandes questions théologiques . D'autre part, Muhammad 'Abduh (m . 1323/1905), le père des théologiens réformateurs du début de la fin du XIX^e siècle, suit d'assez près la doctrine de Maturîdî dans sa fameuse *Risâlat al-tawhîd*, signe indiscutable du rôle que celui-ci est susceptible d'avoir joué dans le renouveau théologique .

Étant donné que la plupart des œuvres de Maturîdî sont encore manuscrites et qu'il est préférable, au nom de la méthodologie scientifique, de ne pas se fier aveuglément aux exposés des hérésiographes, il va sans dire que l'exposé qui suit reste provisoire . Il est essentiellement tiré du *Kitâb ta'wîlât al-Qur'ân* et du *Kitâb al-tawhîd* .

3. Sa doctrine des natures

Le *Kitâb al-tawhîd* montre que l'auteur a des affinités avec ce groupe de théologiens mu'tazilites appelés *aṣḥâb al-ṭabâ'i'* « partisans de l'existence de natures [dans les corps] » . La doctrine peut être résumée comme suit . Mâturîdî ne se contente pas de dire que les existants sont faits de substances et d'accidents ; il récuse d'autre part le *kumûn* de Nazzâm (cf . le module sur les théologiens mu'tazilites) . Les êtres créés, c'est-à-dire toute chose visible ou corporelle, sont composés d'éléments naturels, les « natures » (*ṭabâ'i'*) ; laissées à elles-mêmes, celles-ci ont pour caractéristique de s'attirer ou de s'éloigner mutuellement . L'univers matériel est composé de diverses natures ; ainsi l'homme, qui est un microcosme, est fait de passions, de natures divergentes et de désirs . Ces natures (par exemple le chaud, le froid ...) jouent un rôle essentiel pour déterminer les caractéristiques des choses . Elles n'ont pas par elles-mêmes tendance à se réunir ; elles sont nécessairement combinées dans un corps par un Agent extérieur, un Ordonnateur, qui est Dieu (*mudabbir*) . C'est pourquoi le monde manifeste de l'ordre et une sagesse . En outre, elles peuvent produire d'elles-mêmes tout effet de même nature qu'elles . Elles ont donc leur propre efficacité et déterminent activement les caractéristiques des existants . Il y a donc une véritable causalité ; les causes secondes existent, opèrent par elles-mêmes : ce pouvoir leur a été donné par le Créateur . Le feu brûle par sa nature et non par une action directe et « parallèle » de Dieu . L'Ordonnateur a créé les « natures » selon leur spécificité .

Néanmoins les *ṭabâ'i'* ne sont pas chez Mâturîdî un principe universel d'explication . Les corps matériels, qui sont des mélanges d'éléments et passent d'un état à un autre, ne tirent pas simplement leur existence et leur activité du seul jeu des natures, mais plutôt de la présence en eux des accidents de conjonction et de séparation . Mâturîdî réduit ainsi dans une certaine mesure le rôle actif que prennent les natures chez les mu'tazilites (comme Mu'ammâr, Nazzâm, Ka'bî), sans pour autant le sous-évaluer . Chez lui, il n'est pas non plus question d'actes engendrés : ce qui se produit en dehors de l'homme à la suite de son acte, est acte de Dieu, en vertu d'une habitude établie par Lui (*bi-jary l-'âda*) ; l'homme ne peut agir que dans le réceptacle de sa puissance (*fi mahall qudrati-hi*) . Mais cette dépendance de sa théologie à l'égard d'un groupe de théologiens mu'tazilites mérite d'être soulignée, comme l'est celle de l'ash'arisme par rapport à la doctrine de Jubbâ'î .

4. Les Attributs divins chez Mâturîdî

Le problème est posé chez Mâturîdî dans les mêmes termes que chez les autres théologiens sunnites . Rappelons en quelques lignes les données du problème . Mâturîdî constate que les langues humaines n'ont aucun terme adéquat pour décrire Dieu dans la mesure où tout mot ne fait que s'appliquer à un « objet du monde », pour reprendre la terminologie linguistique d'aujourd'hui . Or par définition, Dieu est tel que « rien n'est à Sa ressemblance » (Cor . XLII (*al-Shûrâ*), 11) . Il est donc le « Tout Autre », et une langue humaine est toujours fatalement impropre à qualifier Dieu . On doit en particulier refuser de comprendre dans leur sens littéral tous les passages coraniques qui parlent de Main de Dieu, de Face de Dieu, etc . (pas de *tashbîh*, mais un *tanzîh*) . Mais cela ne signifie pas pour autant qu'il faille souscrire au *ta'tfîl* mu'tazilite .

De cette manière, loin de préserver le *tawhîd*, les mu'tazilites, au contraire, l'appauvrissent au point de faire de l'Essence divine une entité vide : inqualifiable, Allâh devient inconnaissable . Or il est permis de dire, de par l'Écriture, que Dieu possède la Sagesse, la Puissance, etc . En outre, nier l'éternité de certains Attributs, c'est rendre Dieu sujet au changement . *Tanzîh* (contraire de *tashbîh*, donc négation de toute ressemblance avec la Création, ≈ transcendance, « métasemblance » si nous osons risquer ce néologisme) et *mukhâlafa* (fait d'être autre que la Création, altérité) doivent être affirmés tout autant que les Attributs . Cette position est donc celle d'Ash'arî : Dieu est savant, mais non comme l'est un humain, Sa Science n'est pas comme la nôtre, etc .

Ceci étant, Mâturîdî s'avoue pareillement impuissant à comprendre comment les « attributs ne sont ni identiques à l'Essence, ni séparés d'Elle » . Pas de divergence, autrement dit, avec Ash'arî sur la question du *tanzîh* . C'est dire qu'au fond, il bute, comme pour le problème de l'acte, sur le problème de l'identité sous la diversité, de l'Un et du multiple, sur un problème qui dépasse les capacités de la raison incapable de penser la *coincidentia oppositorum* .

En revanche, là où il affirme une position originale, c'est dans sa classification des Attributs divins . Qu'ils relèvent de l'essence ou de l'acte, ils sont nécessairement éternels . L'ash'arisme distingue, nous avons vu, deux sortes d'attributs divins : ceux de l'essence (*sifât al-dhât*) et ceux de l'acte (*sifât al-fi'l*) . Les premiers, Dieu les possède de toute éternité : Vie, Science, Puissance, Ouïe, Vue, Parole, Volonté . Ils résident dans Son Essence . Les seconds sont des qualifications qui s'appliquent à Dieu agissant : le fait de créer, de châtier, de manifester Sa Grâce, etc . Les actes étant non éternels, ces Attributs (créer, châtier, etc ., tous mentionnés dans le Coran) ne sont pas eux non plus éternels, ils sont adventices .

Mâturîdî récuse cette distinction : l'Agir de Dieu constitue un Attribut éternel au même titre que les autres . Il devient chez lui un Attribut supplémentaire, qu'il appelle le *takwîn*, le « faire être » . *Kawwana* signifie donc chez les mâturidites « faire passer du non-être à l'être en vertu d'une faculté éternelle » . Ce « faire être » est donc à distinguer de son objet, l'effet de l'Agir divin, l'être créé, qu'on peut traduire par le « fait être », le *mukawwan* . Le *takwîn* est plus large par conséquent que le simple « créer » (*khalq*) .

Il est à signaler que cette distinction est antérieure à Mâturîdî : déjà les premiers mu'tazilites se posaient la question de savoir si le *khalq* est identique au *makhlûq* . Ainsi Mâturîdî forge un concept nouveau pour désigner ce qui, dans le champ de l'Essence divine, se distingue de l'Être pur, relève de son aspect opératif d'une manière générale : produire, manifester, faire venir à l'existence ou maintenir dans l'existence .

Le *takwîn* n'a de sens que s'il devient un Attribut éternel distinct de la Toute-puissancedivine (*qudra*) . Cette manière de voir permet de lever l'objection selon laquelle admettre l'éternité de l'acte créateur revient à admettre l'éternité du créé . Mâturîdî répond qu'il n'en est rien, grâce à la distinction entre le *takwîn* et le *mukawwan* . Le faire-être n'est pas le fait-être . Dieu peut être dit créateur même avant la création, sans que ne soit impliquée en rien une quelconque éternité du monde . La non-existence du monde avant qu'il ne soit créé n'implique pas l'incapacité de Dieu à le créer : il est venu à l'être au temps voulu, de par la Science et la Volonté éternelles de Dieu . De même, celles-ci sont des Attributs éternels, bien que les objets de Sa Science et de sa Toute-puissance s'inscrivent dans le temps . Il est probable que les premiers ash'arites récusaient ce concept nouveau, ne voyant pas très bien ce qui le distinguait de la *qudra* divine .

Sur ce point, nous l'avons vu, Ash'arî est resté sous l'influence des mu'tazilites, puisque pour lui les Attributs de l'acte ont un commencement temporel . Cette idée d'une possibilité pour des Attributs d'être « adventés » est pour Mâturîdî irrecevable : elle est en opposition avec la conception d'un Dieu parfait, subsistant par soi, Réalité éternelle ultime ; elle contredit le *tawhîd* .

Enfin signalons qu'en revanche, Mâturîdî ne partageait pas le point de vue étrange de certains mu'tazilites selon laquelle le non-être était une « chose » (*al-ma'dûm shay'*) . Ça entraîne, selon lui, l'éternité du monde et implique d'associer à Allâh une co-divinité éternelle .

5. La Parole divine

On aboutit sur ce point à une thèse qui va plus loin que celle des ash'arites, tout en ayant des affinités avec celle de Juwaynî . La Parole divine est éternelle, sans ressemblance possible avec la parole humaine : sa réalité nous est donc inconnue, nous ne savons d'elle que son existence, outre le fait qu'elle s'est manifestée à certains prophètes . Elle ne saurait être composée de sons et de lettres, choses créées . Seul reste, pour se la représenter, le fait qu'elle est un ensemble de significations, nous dirions aujourd'hui de signifiés, puisque ceux-ci existent en Dieu de toute éternité . Ils ne peuvent toutefois être perçus que par l'intermédiaire de sons, de lettres et de mots créés qui les expriment .

Il n'est donc pas permis de dire, à proprement parler, que les prophètes « entendent » la Parole divine directement, l'expression n'est qu'une métaphore (*majâzan*) . Seule la signification (*ma'nâ*) de cette Parole est perçue par eux, Dieu en ayant assemblé (*allafa wa nazzama*) les signifiants (*alfâz*) . Cette restriction, due à Mâturîdî, permet d'échapper aux conséquences embarrassantes de la thèse mu'tazilite, dont au fond il est proche . Ainsi, Mâturîdî exclut radicalement que la parole de Dieu puisse être entendue, même par des prophètes tels que Muhammad et Moïse : ils n'ont entendu que des sons créés par Dieu pour signifier Sa parole . Nous avons vu que telle était aussi la position de Juwaynî .

D'où le dogme de *l'î'jâz* : puisque cet acte, rigoureusement propre à Dieu, ne peut être saisi par l'homme, il est donc par soi inimitable (fondation théologique et non rhétorique du dogme de *l'î'jâz*) . Ainsi, contrairement à la thèse ash'arite, le Coran n'est donc pas identique à la Parole éternelle de Dieu . En définitive, sa position est plus proche de celle des mu'tazilites, qui en font, on l'a vu, un aspect de la Création divine . En revanche, on retrouve chez Mâturîdî la distinction ash'arite (plutôt qu'ash'arienne) entre *kalâm lafzî* et *kalâm nafsî* .

6. Liberté et prédestination

Mâturîdî semble, lui aussi, avoir voulu concilier le *jabr* et la thèse mu'tazilite . Il réfute le premier comme absurde : il aboutirait à ce que Dieu punisse les hommes pour Ses propres actions au Jour du Jugement . Néanmoins, il faut sauvegarder le pouvoir créateur de Dieu, qui embrasse tout ce qui existe et consiste à faire passer du non-être à l'être . Ce pouvoir de création, l'homme ne le possède pas : c'est donc bien Dieu qui crée les actes humains . La solution de cette aporie peut être énoncée ainsi . Lorsque j'agis, il faut que cet acte soit effectivement mon acte, bien qu'il soit créé par Dieu . L'homme, en effet, l' « acquiert » (Mâturîdî emploie lui aussi le verbe *kasaba*), sans aucune contrainte, Dieu lui ayant fourni tous les moyens pour qu'il l'accomplisse et le fasse sien : Il l'a doté de raison, de discernement, du contrôle sur lui-même et surtout de la **faculté de choisir**, du libre arbitre (*ikh'tiyâr*), donc d'effectuer ou non l'acte en vue d'adopter telle ou telle voie pour y parvenir, etc . Ainsi, lorsque l'homme, libre de choisir, veut un acte et l'accomplit, c'est en fait Dieu qui le crée en lui . Mais l'homme est réellement agent de son acte . Cette affirmation découle directement de l'efficacité des natures . Les « natures » dans l'homme font qu'il est un agent autonome et responsable . Il y a donc **deux agents** pour le même acte . Le *kasb* prend chez Mâturîdî un sens actif, et non passif comme chez Ash'arî (l' « acquéreur » étant le jouet passif de Dieu qui agit à travers lui) .

Comparée à la thèse d'al-Ash'arî, celle de Mâturîdî paraît plus « raisonnable », plus en accord avec le sens commun, puisqu'elle laisse une place à la liberté . Sa solution consiste à placer la liberté au niveau de la volonté, non au niveau de l'acte, lequel, quant à lui, relève d'un pouvoir que Dieu seul possède .

Si tant est qu'on puisse parfaitement reconstituer la thèse d'Ash'arî (*cf.* module sur le *kalâm* d'Al-Ash'Ari), nous avons vu que celui-ci n'a pas soutenu cette solution, n'admettant même pas que la volonté humaine soit autonome, indépendante de la Volonté divine . Tout au plus établissait-il une distinction entre actes contraints et actes indépendants de toute contrainte . Comme les partisans du *jabr* (volontarisme divin, déterminisme absolu, prédestination), il était avant tout soucieux de préserver les données coraniques, l'Omnipotence et l'Omniscience divines, l'Omnipotence exprimant le fait qu'il est au ciel un Livre où tout est écrit sur le moindre événement dans la Création, et l'Omniscience affirmant que rien n'échappe à l'Ordre divin . Ce que je veux, c'est Dieu qui, à proprement parler, le veut et c'est Lui qui donne naissance à l'acte . Il n'y a pas non plus de puissance d'agir propre à l'homme, elle est créée par Dieu . Le *kasb* semble donc signifier chez Ash'arî la simple coïncidence du pouvoir divin et de l'action humaine . C'est Dieu qui crée, et l'homme, simplement, acquiert l'acte en le recevant passivement de Lui . L'homme n'y contribue qu'**indirectement**, il n'en est que le réceptacle . Nous avons vu comment les ash'arites

postérieurs se sont efforcés d'explorer d'autres voies et d'interpréter différemment cette notion de *kasb*, le terme n'ayant jamais été contesté . C'est qu'en effet, ce que nous appelons ici problème de la liberté, de la responsabilité – en référence à la philosophie moderne –, les théologiens musulmans l'appellent, eux, plus concrètement celui du *kasb*, pour signifier précisément cette part de l'homme dans l'acte, part qu'ils ont tant de peine à cerner et dont l'origine est coranique : l'Écriture, en effet, emploie invariablement le verbe *kasaba* à propos des actions humaines : « ce que les mains auront acquis », « à toute âme ce qu'elle aura acquis », dit-elle en évoquant le Jugement dernier .

Mâturîdî a donc une position plus nuancée qu'Ash'arî, pour lequel la puissance ne peut avoir qu'un unique possible, celui de l'acte ou de son contraire . Si en effet, la même puissance pouvait avoir **en même temps** possibilité de quelque chose et de son contraire et si l'homme a le libre choix, il faut bien que cette puissance ait lieu avant l'acte et puisse donc de quelque manière le déterminer : l'homme est au moins en partie agent . Mâturîdî se range dans cette dernière explication, ce qui le rapproche des mu'tazilites .

Mais que vaut la solution mâturîdite ? Le problème reste, en fait, entier . Les partisans du *jabr* auront beau jeu d'en souligner la faiblesse : l'homme propose et Dieu dispose, mais l'homme dicte en quelque sorte sa volonté à Dieu . Et comment concilier cela avec la prédestination ? Comment peut-on affirmer sans se contredire : « Dieu sait, veut et décrète tout, mais en fonction du choix libre de l'homme, qu'Il connaît de toute éternité » ? Les partisans de la liberté humaine diront qu'il ne sert à rien d'admettre le libre choix pour le vider de toute efficacité, de toute signification, puisqu'il est sans effet sur les actes et ceux-ci sont prédéterminés .

7. Vision béatifique

Bien qu'il ne fasse aucune concession à l'anthropomorphisme, Mâturîdî, sur cette question particulière, est en plein accord avec les sunnites : les versets coraniques et les traditions qui en parlent doivent être compris littéralement . Il s'emploie dans les sources citées à prouver rationnellement le bien-fondé d'une telle interprétation . Les arguments sont les suivants . Il part du principe qu'on ne doit rejeter le sens littéral d'un verset ou d'une tradition que lorsqu'il est impossible de faire autrement . Concernant la vision béatifique, il n'y a rien d'impossible à ce qu'elle ait lieu dans l'autre monde et elle ne prouve pas nécessairement que Dieu serait un corps . Inversement, rejeter cette vision amène à des conséquences dangereuses, voire à nier l'existence de Dieu . On ne peut transposer les lois de la visibilité de ce monde dans l'au-delà et affirmer l'impossibilité de cette vision . Il n'y a aucun lien nécessaire entre les termes suivants : corporéité, non-corporéité, vision, non-vision . Dieu sait, agit, voit ... sans être un corps ni un accident, sans être limité par le temps et l'espace . Il existe bien des choses matérielles que nous ne voyons pas ; inversement, les anges par exemple, qui sont incorporels, nous voient . Ainsi, on ne doit pas tirer argument du fait que nous ne puissions voir ce qui n'est ni un accident ni un corps ici-bas pour affirmer la même impossibilité au Paradis, puisqu'il n'est pas fait de réalités matérielles .

Pour en savoir plus

Pour des détails sur cette question, *Kitâb ta'wilât al-Qur'ân* (pp . 37-41) et *Kitâb ta'wilât al-Qur'ân* (au commentaire des sourates VI, 103 ; VII, 143 ; X, 26 ; LXXV, 22-23) .

8. Mâturîdî et l'éthique mu'tazilite

Il est intéressant de noter que Mâturîdî, dans sa tentative de réconcilier le traditionalisme et le mu'tazilisme, s'efforçait de donner un sens à la Sagesse divine, comme écrasée par le poids de la Liberté souveraine de Dieu dans la théologie ash'arite et traditionaliste . L'idée même de sagesse, en effet, implique que l'action soit guidée par un principe supérieur à elle, qui de ce fait la limite . Il est caractéristique que les définitions ash'arites de la Sagesse divine écartent délibérément la spécificité du terme et appauvrissent la notion : elles en font un synonyme de *'ilm* (agir en toute connaissance de cause) ou d'*ihkâm* (agir en toute compétence) . En outre, cette définition revient à hésiter sur la nature, essentielle ou opérative, de l'attribut : c'est avouer au fond qu'on ne connaît pas sa signification profonde .

Il est facile de constater qu'en revanche c'est la prise en compte de la Sagesse divine qui guide Mâturîdî dans les solutions théologiques présentées précédemment, et qu'il en est de même en matière d'éthique . Nous en touchons un mot ici parce que le mot apparaît d'autant plus fréquemment dans ses écrits qu'il est rare dans la littérature ash'arite, qui préfère parler de Science plutôt que de Sagesse divine . C'est pourquoi Mâturîdî est conduit en ces questions à concéder aux mu'tazilites plusieurs thèses importantes . Il admet comme eux que l'homme a l'obligation, indépendamment de toute révélation, de se convaincre rationnellement de l'existence de Dieu ; comme eux aussi, il reconnaît qu'il existe un bien et un mal en soi et que Dieu, même s'Il est souverainement libre par rapport à ces deux valeurs, les prend en considération dans Ses commandements . Cela ne veut pas à dire toutefois que Dieu soit tenu au meilleur (*al-aslah*) pour Ses créatures, autre thèse mu'tazilite qui pose des limites aux Attributs du Créateur, nie la grâce divine et ne rend pas compte de l'existence du mal .

Résumé

Il est légitime de penser que Mâturîdî présente une solution plus heureuse que celle de l'ash'arisme pour surmonter le fossé entre mu'tazilisme et le traditionalisme . R . Frank estime que sa doctrine est d'une importance considérable pour comprendre l'histoire du *kalâm* dans sa phase de formation définitive . Elle manifeste une synthèse unique de traditions et d'éléments divers ayant abouti à façonner la théologie propre à l'islam . Une fois encore, nous constatons les traces laissées par le mu'tazilisme dans le *kalâm* ultérieur . C'est sans doute la raison pour laquelle un renouveau de la théologie sunnite devrait s'attacher à mieux cerner la pensée de celui qui put, concurremment avec Ash'arî, disputer aux traditionalistes, au nom de la raison, un terrain qu'ils entendaient monopoliser .