

L'évolution du hanbalisme

Mohyddin Yahiya

PID_00159007



Universitat Oberta
de Catalunya

www.uoc.edu

Sommaire

Introduction	5
1. Remarques générales	7
2. Les vicissitudes historiques de l'école	9
3. L'importance d'Abû Ya'lâ	12
4. L'originalité d'Ibn Taymiyya	14
4.1. Au sujet de la volonté divine	14
4.2. Au sujet de l'acte humain	14
4.3. Au sujet des Attributs divins	17
Résumé	20

Introduction

Nous terminerons ce bref panorama consacré à l'histoire du *kalâm* par un aperçu sur l'école hanbalite et son *kalâm*, volet essentiel, « incontournable », de la pensée religieuse sunnite . Comme dans les précédents modules, un exposé général, plus historique, sera suivi d'une discussion proprement théologique . À travers deux personnages marquants, nous nous intéresserons essentiellement à l'évolution de l'école sur des questions de *kalâm* envisagées et traitées à leur manière par les autres écoles . Ce bref sondage nous permettra de répondre à la question de savoir s'il existe véritablement un *kalâm* hanbalite et, dans l'affirmative, de l'apprécier sommairement par rapport à ces dernières .

1. Remarques générales

Les travaux récents ont remis le hanbalisme à sa juste place dans l'islam sunnite . Naguère, il était encore communément réduit à une école de *fiqh* . Sa caustique, constituée à partir de l'enseignement d'Ahmad b . Hanbal contient les *masâ'il* de ce dernier, c'est-à-dire l'ensemble de ses *quaestiones et responsa* rassemblées par ses deux fils . La théologie hanbalite comprenant essentiellement un *credo*, elle aurait été celle vers laquelle se seraient tournés les traditionnistes, les *ahl al-hadîth* et les ennemis du *kalâm* . Littéraliste jusqu'au *tashbîh*, celle-ci aurait refusé l'usage de la raison en matière théologique . L'ash'arisme aurait eu ainsi toute facilité pour représenter, dans ce domaine, l'orthodoxie sunnite . En réalité, les travaux récents ont profondément corrigé cette vision caricaturale du hanbalisme .

Tout d'abord, la théologie hanbalite, ou, à proprement parler l'esprit du hanbalisme, est en réalité plus important pour ses adeptes que le quatrième en date des rites de *fiqh* qui ont survécu . Ce dernier a toujours été le plus réduit en nombre de pratiquants et en extension géographique . C'est le cas, même aujourd'hui, où il n'est majoritaire que dans le royaume d'Arabie Saoudite, lequel a érigé en doctrine d'État le wahhabisme, ultime rejeton du hanbalisme . Nous avons vu précédemment qu'à part le mâturîdisme, pratiquement confiné au hanéfisme, les autres écoles de théologie, y compris le mu'tazilisme, n'étaient pas attachées à un rite de *fiqh* déterminé . Il est courant, par exemple, de lire dans les ouvrages de *tabaqât* que tel 'âlim shâfi'ite en *fiqh* est hanbalite de *credo* ou tout au moins refuse le *kalâm* ash'arite .

Aussi est-il justifié de parler comme le fait H . Laoust de « hanbalisme diffus » et de « hanbalisme strict », épousant la théologie, la piété et le rite hanbalite . De même, Makdisi parle d' « islam hanbalisant » . Du reste, le hanbalisme, plus d'une fois mis sur la sellette par les autorités politiques, fut non moins souvent remis à l'honneur par la voie la plus officielle . Il est clair que ce n'est pas ici le rite qui fut encouragé, le « hanbalisme strict », mais l'esprit de l'école, ce « hanbalisme diffus », considéré comme exprimant l'âme du sunnisme . Cette remarque est d'une grande importance, et nous y reviendrons en conclusion . Il est important, en effet, de savoir si le sunnisme est mieux représenté par une théologie, une piété ou une école de *fiqh* particulière . Répondre à cette question nous permettra de cerner davantage l'essence de l'islam majoritaire, voire de l'islam tout court .

D'autre part, si le hanbalisme privilégie les données traditionnelles, le Coran et le hadith prophétique, il ne condamne pas le *kalâm* ni la raison en soi, mais l'abus des raisonnements, qui ergotent à trop vouloir prouver . D'où les anathèmes jetés par certains (*man ta'âtâ l-kalâm tazandaqa*) . C'est au fond la position de Ghazâlî, lui-même dialecticien, puisqu'il écrivit un pamphlet

contre le *kalâm* (cf. le module d'introduction générale au *kalâm*) . La formule ne dit pas, en réalité, ce qu'on voulut lui faire dire : pour preuve, le fait que les plus grands maîtres de l'école ont fini, au fil du temps, par développer leur propre théologie .

Le hanbalisme pourrait être défini comme un scepticisme théologique sur fond de fidéisme religieux . Mais « ce littéralisme n'est pas du psittacisme : il vise la méditation et l'intériorisation du texte » (R . Caspar) . C'est qu'en effet le hanbalisme, porté au détachement vis-à-vis des affaires temporelles (*zuhd*), comme au refus de sacrifier son idéal de perfection aux faveurs et compromissions offertes par les sphères dirigeantes, est tout autant, sinon davantage, une éthique qu'un corps de doctrine, une attitude morale qu'un code juridique . Cette intrication entre le littéralisme et le *zuhd* s'accommode volontiers d'une acceptation du soufisme, comme le montre clairement, par exemple, un livre de référence pour l'école, la profession de foi d'Ibn Batta : la vraie foi est celle du cœur, elle respecte scrupuleusement la loi religieuse dans un amour fervent pour le Créateur . En même temps, Ibn Batta invite à la soumission au calife et aux autorités même injustes et met en garde contre la tentation de s'en prendre à l'ordre établi sous prétexte de restaurer la justice ou la pureté des origines . Inversement, notons-le, Barbahârî déchaînera les foules contre les moeurs du temps et les chiïtes . Cette relation entre fidéisme et intériorisation soufie n'a toutefois rien d'un lien de cause à effet . Il a existé de tout temps des ascètes éloignés du soufisme et les soufis se comptèrent parmi les différentes écoles *fiqh* et même les mu'tazilites (cf. les *sûfyat al-mu'tazila*) .

C'est l'ensemble de ces traits, devenus au fil du temps caractéristiques, qui selon nous, explique que le hanbalisme finit par recevoir une place légitime dans le sunnisme . Nous savons que ce dernier se situe dans la recherche d'un équilibre entre développement de la science religieuse, respect des Anciens, quiétisme politique et soufisme .

Référence bibliographique

Robert Caspar (1987) . *Traité de théologie musulmane* (tome I, p . 209) .

2. Les vicissitudes historiques de l'école

Les travaux de Laoust et de Makidisi furent essentiellement consacrés à retracer cette histoire . Nous en donnons ici une idée afin de mieux connaître l'école et pouvoir y situer chronologiquement quelques grands maîtres .

Commençons donc par le fondateur **Ahmad Ibn Hanbal** . Rappelons qu'il dut sa réputation à son inflexibilité face à la véritable inquisition (*mihna*) que représenta pour les traditionalistes la politique pro-mu'tazilite du calife al-Ma'mûn (198/813-218/833) et l'imposition de la doctrine du Coran créé . Ibn Hanbal fut sommé de s'expliquer devant le calife, mais celui-ci mourut avant la comparution . Ses démêlés avec le calife suivant, al-Mu'tasim, qui poursuivit la politique de son prédécesseur, sont mal connus . On sait seulement qu'Ibn Hanbal fut arrêté, flagellé et emprisonné au moins deux années . Relaxé, il se retira de tout enseignement public . Il vécut toutefois assez longtemps pour assister à la restauration du sunnisme par al-Mutawakkil et recevoir les honneurs du calife, peu avant de mourir en 241/855 .

Pour en savoir plus sur Ibn Hanbal

Pour une bonne vue d'ensemble, voyez la contribution substantielle d'H . Laoust dans l'*E . I .* ² (article « Ahmad b . Hanbal ») .

Pour un traitement détaillé, voyez N . Hurvitz (2000) . *The Formation of Hanbalism* . London : Routledge-Curzon .

Ibn Hanbal fut un esprit indépendant (*mujtahid mustaqill*) . Il s'opposa à la mise par écrit de son *ra'y* (*tadwîn al-ra'y*), craignant sans doute quelque codification de sa doctrine et la mise sur le même plan des données de base, Coran et hadith, avec ce que la raison peut en tirer . Cette attitude était partagée par maints traditionalistes de la même époque . Aussi la pensée d'Ibn Hanbal fut-elle considérée comme la doctrine sunnite avant l'heure, « doctrine dont on connaît fort mal les différentes étapes, mais qui, de toute évidence, commença à s'élaborer dès l'époque omeyyade et allait occuper une position centrale dans l'histoire religieuse de l'islam » (H . Laoust) . Ainsi l'on voit Shâfi'î, lui-même très attaché à fonder le *fiqh* sur le hadith prophétique, adresser la même mise en garde à ses disciples au seuil du *Mukhtaṣar* de Muzanî, qui se donne comme un résumé de la doctrine contenue dans le *Kitâb al-Umm* . Dans les recueils de hadiths, il existe des chapitres exhortant à s'abstenir de l'*iftâ'* : c'est qu'intervient, dans toute décision sur un point de droit, une appréciation personnelle, un *ra'y* .

Respectueux de la lettre du hadith et confronté, par conséquent, aux anthropomorphismes de la sunna, Ibn Hanbal ne les admet (*tashbîh*) qu'avec la réserve expresse que la langue employée ne saurait les concevoir rationnellement : c'est le *bilâ kayf*, la fameuse *balkayfa* d'Ibn Hanbal et de ses disciples :

il ne faut dire de Dieu que ce que Lui-même (dans le Coran) ou le Prophète (dans le hadith) en disent, sans chercher à les ramener à des réalités d'ici-bas . On affirmera donc l'existence d'une pluralité en Dieu d'Attributs, spirituels ou corporels, sans pour autant tomber dans l'anthropomorphisme, puisque la réalité divine échappe par nature à toute forme de connaissance humaine .

La foi est définie, contre les tendances murjiites, comme englobant tout ensemble croyance, intention, œuvres et attachement à la sunna . Le Coran est la parole créée de Dieu . Refuser de prendre position, c'est tomber dans l'hérésie . Nous l'avons vu, les hanbalites comprennent par Parole divine, non pas une simple idée abstraite, mais le Coran avec ses lettres et ses mots, bien que la nature intime de cette parole ne puisse être saisie ici-bas, de même que pour les autres Attributs . Nous avons vu que certains hanbalites croyaient même que la prononciation du Coran était créée . Il n'est toutefois pas certain qu'Ibn Hanbal ait tranché la question ; il est plus vraisemblable qu'il se soit abstenu de prendre position et qu'il l'eût dite ni créée, ni créée .

En revanche, sa position sur la prédestination – et c'est celle des tout premiers hanbalites – est tranchée, sans appel ni équivoque : c'est ce qu'on appelle traditionnellement le *qadâ' wa l-qadar* : tout ce qui est, tout ce qui arrive aux hommes, « bon ou mauvais, doux ou amer » est décrété et voulu par Dieu . Sous l'expression *qadâ' wa l-qadar* sont comprises à la fois la volonté, la science et la création divines . Rien n'existe dans l'univers qui ne soit créé par Dieu . Mais la *'aqîda* d'Ibn Hanbal ne laisse place à aucune démonstration de *kalâm* . On y trouve seulement l'indication que récuser la prédestination signifierait affaiblir la Toute-puissance de Dieu et que Son omniscience implique l'universalité de Sa Volonté . Il est difficile de ne pas voir ici, en germe, une doctrine de la pure contrainte (*al-jabr al-mahd*) et de ne pas établir un lien avec la doctrine de Jahm b . Safwân . Or elle-ci continuait, d'après les sources, à faire des adeptes au début du III^e siècle .

C'est probablement cet aspect du hanbalisme – et cette singulière convergence avec une doctrine éloignée du proto-sunnisme – qui incita certains théologiens (que nous savons être les *ahl al-ithbât*), à corriger une croyance qui semblait exclure toute possibilité à l'homme d'agir, peu ou prou, sur sa destinée . Il n'en reste pas moins vrai que la doctrine du *kasb*, refusant la pure contrainte, c'est-à-dire le strict déterminisme divin, et reconnaissant l'existence d'actes libres (*ikhtiyâriyya*), n'a représenté qu'un courant parmi les proto-sunnites, sans doute minoritaire . D . Gimaret observe l'extrême discrétion des premiers hanbalites sur le thème de la *hudâ* et du *dalâl* . Ceux qui disent sans nuances, comprenant à la lettre les énoncés coraniques, que Dieu guide et égare qui Il veut, scelle le cœur de qui Il veut, ne sont pas des hanbalites, mais les premiers ash'arites . Nous avons vu d'ailleurs qu'au sein de l'école ash'arite, le *kasb* ira en "se libéralisant" de manière croissante . L'histoire de la théologie sunnite peut d'ailleurs être vue sous cet angle : une libération progressive de l'emprise de la doctrine du *jabr* .

Vers la fin de sa vie, Ibn Hanbal vit sa doctrine devenir officielle grâce à l'avènement d'al-Mutawwakkil (règne 232/847-247/861). Jusqu'à l'intermède politique des Bouyides (334-447/945-1055), le hanbalisme est en faveur à Bagdad. On rapporte de lui six professions de foi, qui prennent position sur les questions disputées : la foi, la création du Coran, le *qadar*. Durant cette période, la doctrine est encore souple : elle admet les divergences entre auteurs et intègre des éléments du malikisme. Deux auteurs revêtent une certaine importance : Abû Bakr al-Khallâl (m. 311/923), auteur du *Kitâb al-Jâmi'* et Abû Muhammad al-Barbahârî (m. 329/941), auteur du *Kitâb al-Sunna*. Ces ouvrages reproduisent fidèlement le *credo* d'Ibn Hanbal et condamnent vigoureusement le *kalâm*. Il est donc inutile de nous attarder sur eux.

À partir des Bouyides, le hanbalisme entre dans l'opposition et subit parfois des persécutions du fait du déclin des califes abbassides. Le pouvoir réel passe aux mains des « maires du palais » que sont les sultans bouyides-chiïtes. Mais l'école mûrit et attire des croyants d'horizons divers : elle compte dans ses rangs des adeptes d'autres rites juridico-religieux et d'illustres soufis. Un théologien et prédicateur représentatif, Ibn Batta (m. 387/997) est l'auteur d'une profession de foi, dont la version courte, l'*Ibâna al-sughrâ*, a été traduite et analysée par H. Laoust. Sur les grandes questions du *kalâm*, on y lit la répétition, sans nuances, des thèses d'Ibn Hanbal.

Lors de la disgrâce des Bouyides, le califat abbasside retrouve son autorité et soutient activement le hanbalisme. Al-Qâdir (règne 381/991-422/1031) va même, en 409/1055, jusqu'à proclamer et imposer une profession de foi purement hanbalite, la *Risâla qâdiriyya*¹, au détriment des autres familles d'esprit composant le sunnisme, mais surtout aux dépens du mu'tazilisme, banni et relégué dans les espaces privés. Cette *'aqîda* sera renouvelée par ses successeurs. Si les Seldjoukides et les Ghaznévides opèrent un retour en force du hanéfisme mâturîdite, les persécutions qu'ils feront subir à l'ash'arisme renforceront le hanbalisme, qui gardera Bagdad pour fief. Le sultanat sera assez favorable au hanbalisme et l'ère qui va jusqu'à la prise de Bagdad par les Mongols en 656/1258, est celle de la restauration du sunnisme, mais aussi l'âge d'or du hanbalisme. Sous les Mamlouks puis les Ottomans, il est vrai que le hanbalisme ne bénéficiera plus d'un soutien officiel : il sera simplement considéré comme l'un des quatre rites de *fiqh* et restera important surtout en Syrie. Sa théologie continuera néanmoins d'être mise au service des ennemis de l'orthodoxie. Rappelons que le wahhabisme, mouvement d'inspiration hanbalite, est la doctrine officielle de l'actuelle dynastie saoudienne.

⁽¹⁾On en trouvera la traduction française in G. Makdisi (1963). *Ibn 'Aqîl et la résurgence de l'islam traditionaliste au X^e siècle*. Damas : I. F. D. (pp. 304-308).

Nous allons examiner les particularités du *kalâm* hanbalite à travers deux grands noms de l'école une fois mûrie, Abû Ya'lâ (m. 458/1066) et Ibn Taymiyya (m. 728/1328), ce dernier étant né peu après la chute du califat abbasside sous les coups de l'invasion mongole. Ils nous permettront de mesurer le trajet parcouru par rapport au maître éponyme et, par là, d'apprécier la souplesse intrinsèque du hanbalisme.

3. L'importance d'Abû Ya'lâ

Elle provient du fait qu'il est l'auteur d'un traité de *kalâm*, le *Kitâb al-mu'tamad fî usûl al-dîn* (Beyrouth, éd . Dâr al-machreq, 1974) . Jusque-là honnie et condamnée, la discipline fit, avec cet ouvrage, une entrée massive et inattendue dans l'école . La publication du manuscrit mit définitivement fin à l'idée selon laquelle il y aurait incompatibilité entre *kalâm* et hanbalisme . La théologie dogmatique de ce courant n'a rien à envier, sous ce rapport, à celle du mu'tazilisme ou des autres écoles sunnites .

Le problème qui se pose, sans être encore résolu, faute de recherches chronologiques suffisantes sur les manuscrits, est de savoir quel fut le premier hanbalite à pratiquer le *kalâm* . S'il se confirme que c'est Abû Ya'lâ, cet auteur aurait opéré une véritable rupture avec le hanbalisme de la période antérieure . Entre la mort d'Ash'arî ($\approx 320/932$) et la naissance d'Abû Ya'lâ (380/990), il s'est écoulé un temps bref mais suffisant pour que ce dernier ait assimilé le *kalâm* ash'arite dans toutes ses subtilités, peut-être plus que son maître, Ibn Hamîd (m . 403/1012), auquel on attribue également un *Kitâb fî usûl al-dîn* . Le changement entre les premiers hanbalites et Abû Ya'lâ est en effet complet, ce qui justifie une périodisation de l'histoire du hanbalisme telle que l'a tracée H . Laoust, qui sépare la période formatrice, celle d'Ibn Hanbal et de ses disciples directs d'avec celle de l'époque bouyide .

Le *Kitâb al-mu'tamad fî usûl al-dîn* est un ouvrage de *kalâm* tout à fait classique dans la forme, le vocabulaire et le fond . Si Abû Ya'lâ y marque parfois son désaccord avec l'ash'arisme, il laisse apparaître que sur certains sujets, il n'existe aucune divergence de fond . Sur la question de l'acte humain, par exemple, Abû Ya'lâ introduit la notion d'acquisition (*kasb*), ce qui lui permet d'atténuer le strict déterminisme qui semble avoir été la position d'Ibn Hanbal : *af'âl al-ibâd khalq lillâh, kasbun li-l-'ibâd* . Et le *kasb* se définit chez lui comme « ce qui existe dans le puissant et dont il a la puissance adventée », sans que la puissance soit capable d'efficacité sur l'acte, sans qu'elle puisse d'elle-même le créer ou l' « advenir » . Nous retrouvons ici exactement le *kasb* d'Ash'arî . C'est qu'en effet, l'acte humain est, comme chez lui, défini de manière très large : c'est tout ce qui peut faire l'objet d'une qualification (*sifa*) du sujet : ainsi, voir, percevoir, connaître ... sont des actes tout autant que jeter une pierre : or il est clair que pour les premiers, je ne suis pas l'auteur de ma perception, de ma connaissance, je n'ai pas le pouvoir de les faire être . Seul Dieu est agent . Nous dirions aujourd'hui qu'ils dépendent de processus physiologiques indépendants de notre volonté . Ils restent cependant mes actes, en ce sens que je les ai déclenchés .

Les points faibles de cette théorie sont les mêmes que chez Ash'arî . Comme chez ce dernier, Abû Ya'lâ nie l'efficienc e de la volonté sur l'acte, car vouloir, pour lui, est un acte comme les autres . Les actes dits libres ne diffèrent pas en définitive des actes contraints, et les deux sortes sont également créées par Dieu . Il affirme néanmoins l'existence d'une différence entre elles, sans la préciser ... Ce qu'il ajoute sur la puissance reproduit exactement la thèse d'Ash'arî : négation du *tawallud*, donc de la possibilité que l'homme puisse produire en dehors de lui des actes engendrés par sa puissance ; instantanéité de la puissance humaine, qui n'a pas de durée et ne peut ainsi être antérieure à l'acte, puisqu'elle ne peut s'appliquer en même temps à son contraire .

4. L'originalité d'Ibn Taymiyya

Considéré comme le plus grand docteur du hanbalisme, Ibn Taymiyya est indéniablement une grande figure de la pensée musulmane, bien qu'il passe aussi pour l'une des plus contestées. C'est qu'Ibn Taymiyya n'est pas seulement le penseur iconoclaste qui déclenche des passions, il est aussi original, comme on le voit dans sa théorie politique (dont nous ne parlerons pas ici, faute de place et parce que le sujet ne concerne pas directement le *kalâm*, mais la pensée musulmane en général). D'autre part, le *kalâm* d'Ibn Taymiyya a pour caractéristique de manifester un souci de conciliation, de rapprochement des thèses opposées. D. Gimaret écrit à son sujet :

« Il témoigne d'un esprit remarquablement ouvert et souple, sensible à la complexité du réel, dont chacune des doctrines antagonistes n'exprime en vérité qu'un aspect. »

D. Gimaret (1977). « Théories de l'acte humain dans l'école hanbalite ». *Bulletin d'études orientales* (XXIX, p. 165).

4.1. Au sujet de la volonté divine

Sur le problème de la volonté divine, il concilie les deux grandes thèses opposées (l'ash'arite – Dieu veut tout ce qui existe – et la mu'tazilite, – Dieu ne veut que ce qu'Il ordonne, donc le bien, *cf.* le module sur Ash'arî) en distinguant deux sortes de volontés : une volonté créatrice, appliquée à faire exister (*irâda qadariyya kawniyya*) et qui par conséquent englobe tout ce qui advient dans l'univers, et d'autre part, une volonté législatrice appliquée au bien (*irâda amriyya shar'iyya*). Dieu crée donc avec un but (*li-gharad*), et non sans motif, gratuitement, comme le soutient l'ash'arisme.

Ibn Taymiyya s'explique en détail sur cette question, comme sur celle de l'acte humain, dans son *Minhâj al-Sunna* et un opuscule intitulé *Risâla fî l-irâda wa l-amr*. Ibn Taymiyya tourne délibérément le dos au *kasb* ash'arite, qu'il juge « inintelligible » (*ghayr ma'qûl*) et range à juste titre al-Ash'arî et ses épigones parmi les tenants du *jabr* et donc des disciples de Jahm b. Safwân (*cf.* le module sur les premières controverses théologiques).

4.2. Au sujet de l'acte humain

L'originalité d'Ibn Taymiyya sur la question de l'acte humain est toutefois moindre qu'elle pourrait le paraître de prime abord, puisque sa théorie est préfigurée par des devanciers repérables. Elle est néanmoins indéniable en ce qu'elle distingue pour la première fois deux sortes de puissances : l'une, antérieure à l'acte, le rend simplement possible ; l'autre le détermine nécessairement et lui est contemporaine. De la sorte, il dépasse synthétiquement deux

Référence bibliographique

D. Gimaret (1977). « Théories de l'acte humain dans l'école hanbalite ». *Bulletin d'études orientales* (XXIX, p. 165).

positions antinomiques, sans recourir à la notion de *kasb* : l'homme est véritablement l'agent de son acte (contre les ash'arites) ; cet acte est créé par Dieu (contre, cette fois, les mu'tazilites) .

Ainsi donc, Ibn Taymiyya affirme – grande « nouveauté » dans le sunnisme –, la pleine souveraineté de l'agent : il détermine l'existence de ses actes, lesquels se produisent par sa volonté et par sa puissance ; il en est donc réellement l' « aventeur » (*muhdith li-fi'li-hi*), position qui n'est celle d'aucun ash'arite, mais bel et bien celle que partagent les mu'tazilites, encore que Ibn Taymiyya n'aille pas jusqu'à soutenir comme eux qu'il en est le créateur . C'est qu'en effet il distingue, comme nous le verrons plus loin, « faire venir à l'être » (*ah-datha*) et créer (*khalaqa*), qui reste une prérogative divine . En d'autres termes, puissance et volonté sont chez l'homme efficaces (*mu'aththira*) . C'est qu'en effet il soutient le principe de causalité, c'est-à-dire l'efficience des causes naturelles (*ta'thîr al-asbâb al-ṭabî'iyya*) contre l'occasionnalisme des ash'arites et des mu'tazilites . Pour Ibn Taymiyya, la puissance humaine détermine l'acte comme les causes produisent leurs effets, analogue en cela au feu qui brûle ou au soleil qui éclaire . Dieu crée au moyen des causes, affirme Ibn Taymiyya, qui énonce à l'appui des versets du Coran . Ainsi donc, l'homme produit réellement son acte, sa puissance le détermine pleinement ; mais celle-ci n'est pas la cause première, elle est une cause seconde (« génératrice », *muwallida*, pour Bishr b . l-Mu'tamir) . C'est donc Dieu qui crée l'acte humain par l'intermédiaire de la puissance et de la volonté humaines . Ce qu'Il fait être, ce n'est pas l'acte humain lui-même mais, en l'homme, le fait d'être agent .

Mais si l'homme est « aventeur » de ses actes, Ibn Taymiyya n'en affirme pas moins, comme tout sunnite, que Dieu est le créateur des actes humains . Pour concilier les deux, il faut dire selon lui que Dieu crée les choses au moyen de leurs causes – ici une volonté et une puissance –, tout comme Il crée les autres adventices à l'aide de leurs causes . La thèse d'Ibn Taymiyya consiste donc à interpréter la signification du mot coranique créer (*khalaqa*) à l'aide de la causalité, alors qu'Ash'arî et le *kalâm* antérieurs l'interprètent dans un cadre occasionnaliste et atomistique . À cette fin, Ibn Taymiyya distingue deux puissances :

- Celle qui rend l'acte possible, qui permet de l'accomplir ou non ; antérieure à l'acte, elle est ce qu'implique la loi divine (*al-istitâ'a al-mashrûta fî l-tak-lîf*) : c'est la puissance légale (*al-qudra al-shar'iyya*) .
- Celle par laquelle l'acte vient à l'être, contemporaine de l'acte (*muqârîna li-l-maqdûr*), et qui le détermine nécessairement : c'est la *qudra qadariyya* . Ibn Taymiyya précise sa nature : c'est la première puissance à laquelle vient s'ajouter la volonté ferme . En effet, la première volonté ne saurait déterminer l'existence du possible ; il faut pour cela que l'agent devienne « voulant » d'une « volonté ferme » (*irâda jâzima*) ; cette volonté est créée par Dieu . La puissance jointe à la volonté devient la cause complète de l'acte .

Ibn Taymiyya ici, en réalité, applique sa conception de la causalité, qu'il harmonise naturellement avec le pouvoir créateur réservé à Dieu . Pour notre théologien, aucune cause ne se suffit à elle-même pour être productrice complète (*'illa tamma*) d'un adventice : seul Dieu a ce caractère . Les causes créées, nécessairement secondes et médiates, sont les moyens que Dieu se donne et met en œuvre pour créer ; elles ont une efficience réelle, mais sans pouvoir autonome : il faut à cette efficience un facteur « déclencheur », qui est la rencontre d'une autre cause, et seul Dieu peut opérer cette rencontre . Dans le cas de la brûlure par exemple, il faut la rencontre du feu (la cause efficiente) et d'une matière combustible : le feu ne brûle pas sans celle-ci ; dans le cas de l'acte, il faut la combinaison des deux puissances et non uniquement la puissance au sens ash'arite ou mu'tazilite .

Ibn Taymiyya s'explique encore sur le fait que le même acte procède de l'homme et de Dieu . En réalité, les modalités en sont différentes : l'homme n'est pas l'associé de Dieu à cet égard . L'acte de l'homme réside en lui, alors que tout adventice, donc l'acte de l'homme, est hors de Dieu ; l'acte de l'homme vient à l'être par l'homme, mais Dieu rend l'homme agent, par la puissance et la volonté créées en lui ; l'acte de l'homme qualifie l'agent qui par exemple peut être dit priant, injuste, si l'acte est une prière, une injustice ; mais Dieu ne saurait être qualifié de ce qu'il crée hors de Lui . Observons que cette affirmation est singulière : les actes sages de Dieu ne sont-ils pas le signe et l'effet de Sa Sagesse et réciproquement comme l'invite à dire le Coran ? C'est néanmoins ce qui interdit à Ibn Taymiyya de dire que l'acte humain comporte deux agents, l'un humain, l'autre divin . Il se sert ici de la fameuse distinction faite par Mâturîdî entre le *khalq* et le *makhluq* . Si l'homme et Dieu produisent l'acte, en sont chacun les agents, une différence capitale subsiste : l'acte est le fait de Dieu (*maf'ûl al-rabb*), le faire de ce même acte n'est pas de Dieu (*fi'lu-hu*) ; en somme l'homme est comme le délégué, l'exécutant de l'agir divin (comparaison boiteuse puisqu'en l'occurrence, l'exécutant est responsable et sera jugé ...) . Et c'est en ce sens que Dieu est *khâliq* et que l'homme ne saurait l'être : le *khalq* implique ces caractéristiques de l'agir divin . Le *maf'ûl* de Dieu est distinct de Lui, ne réside pas en Lui, ne le qualifie pas, tout en étant de Dieu . Le *maf'ûl* humain possède les caractéristiques inverses . Il faut donc au faire divin un terme spécial et c'est le verbe *khalaqa* . On dira en conséquence que l'agir humain est une production, une « advention », comme l'est l'agir divin, mais on ne dira pas que l'agir humain est un *khalq*, sans parler de la différence incommensurable entre les possibilités du faire humain et celles de la création divine . On trouvera sans doute ces distinctions oiseuses ; mais n'est-ce pas le fait de toute scolastique ?

En résumé, Ibn Taymiyya rejoint l'analyse mu'tazilite de l'acte humain en tant qu'il est l'acte de l'homme, mais il s'en sépare en affirmant que Dieu et l'homme sont tous les deux causes de l'acte humain : Dieu comme cause suprême, l'homme comme cause créée, lieu et sujet de l'acte . La coordination

entre ces deux causes est dans le fait que la cause créée, la puissance, est le moyen (*wāsita*) grâce auquel la causalité divine crée l'acte . Il y a donc, « collaboration » entre Dieu et l'homme pour produire l'acte humain .

Il est intéressant de noter qu'Ibn Taymiyya reconnaît ici sa dette envers des mu'tazilites comme Abû l-Husayn, mais aussi des ash'arites comme Juwaynî et Abû Ishâq al-Isfarâ'inî . Nous avons vu en effet certains disciples d'Ash'arî corriger le *kasb* dans un sens moins déterministe . Ce qui fait dire à un chercheur qu'Ibn Taymiyya, passablement éclectique, n'en est pas moins « un théologien ingénieux, inventif non moins subtil dialecticien que ses contemporains ash'arites ou mâturîdites ; il est, plus encore qu'Abû Ya'lâ, éloigné du dogmatisme simpliste des premiers hanbalites ... Sa théologie est, en fin de compte, beaucoup plus anti-ash'arite qu'anti-mu'tazilite . »

4.3. Au sujet des Attributs divins

Sur la question des Attributs divins, Ibn Taymiyya manifeste le même éclectisme puisqu'il adopte en effet le principe mâturîdite consistant à distinguer le *kawn* et le *mukawwan* . L'agir divin est donc pour lui un Attribut éternel : comme Mâturîdî, Ibn Taymiyya nie la distinction entre Attributs de l'essence et Attributs de l'acte . Mais sa position la plus intéressante est peut-être celle qui se dégage de son opuscule intitulé *Muqaddimat al-tafsîr* (« Introduction à la science de l'exégèse ») . Il entend en effet traiter de la question en dehors des voies frayées par les discussions d'école dans le *kalâm* . Elle est pour lui avant tout un problème d'exégèse bien plus que de théologie . De la sorte, il prétend sortir de manière originale de la contradiction sans issue qui oppose les mu'tazilites et les ash'arites . De prime abord, il paraît aboutir à une position équilibrée . Mais en réalité, il envisage la question en des termes différents : la problématique telle que se la pose le *kalâm*, et qui, nous l'avons vu, oppose deux camps de manière irréductible, reste sans solution . On notera qu'il part du point de vue d'un *faqîh* . Comme l'a noté H . Laoust, « moraliste et juriste beaucoup plus que théologien, Ibn Taymiyya juge des doctrines par leur fonction et leur valeur d'action » .

Selon lui – on reconnaît là les prémisses hanbalites –, Coran et sunna contiennent toutes les données nécessaires pour expliquer la nature des Attributs divins, sans avoir à en passer par la philosophie ou la théologie, qu'il considère comme deux disciplines apparentées . Le verset 44 de la sourate XVI énonce que le Prophète expose clairement (*tubayyin*) la Révélation . La question des Attributs doit donc moins ressortir du *kalâm* que de l'exégèse et de ses méthodes . Ibn Taymiyya remarque que Dieu est désigné dans l'Écriture par de multiples Noms et qu'en outre il est licite d'invoquer Dieu par un quelconque Nom parmi ceux-ci, comme l'énonce cette fois le Cor . XVII, 110 . Il faut en conclure qu'ils sont synonymes . C'est donc que chaque Nom désigne Dieu Lui-même, à savoir Son Essence, mais qu'il traduit aussi un Attribut . En cela, Ibn Taymiyya respecte la tradition du *kalâm*, plus précisément l'un de ses axiomes fondamentaux, tirés de la tradition grammaticale arabe, mais c'est en

Référence bibliographique

H . Laoust (1939) . *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takî d-dîn Ahmad b . Taymiyya* . Le Caire : I . F . A . O . (p . 158) .

même temps pour s'en écarter, puisqu'il ajoute : '*alîm* désigne la Science divine mais aussi l'Essence divine, *qadîr* désigne la Toute-puissance divine mais aussi l'Essence divine, etc . Il en va de même pour tous les Noms appliqués à Dieu dans le Coran . Par exemple, le Cor . XX, 123, parle de ceux qui « s'abstiennent de Mon Souvenir (*dhikrî*) » ; *al-dhikr* s'applique à ce que Dieu révèle ou à la pratique dévotionnelle de se souvenir fréquemment de Dieu . *Dhikr* est donc un synonyme de « Guidance » divine et de Révélation : l'essence de ce que Dieu révèle est à la fois le Souvenir de Dieu, Sa « Guidance », Son Livre ...

Ainsi, puisque chaque Attribut divin se confond avec l'Essence, Ibn Taymiyya retrouve l'affirmation d'Abû l-Hudhayl, qui maintenait les attributs substantifs et pour lequel, rappelons-le, « Dieu est savant par une Science identique à Lui-même » . Mais nous avons vu que la pomme de discorde entre mu'tazilites et ash'arites réside précisément en ce saut que constitue le passage du qualitatif au substantif, d'*alîm* à '*ilm*, de *qadîr* à *qudra*, etc . Ce saut, les mu'tazilites le refusent, mais les ash'arites l'acceptent, avec toutes ses conséquences pour la théologie . L'originalité d'Ibn Taymiyya est de partir des mêmes prémisses que les mu'tazilites, tout en affirmant pas moins vigoureusement la réalité des Attributs . Il est donc obligé d'admettre pour les Noms divins ce qui ne vaut pas pour les noms ordinaires, lesquels ne sauraient renvoyer qu'à une seule réalité . Ibn Taymiyya est le seul à énoncer cet axiome linguistique implicite . Il est donc douteux que les théologiens du *kalâm*, qui entendent respecter les lois du langage, aient été convaincus par sa thèse qu'il ne démontre pas . Ils pourraient aisément lui répondre que si '*alîm* renvoie à la Science et à l'Essence, qu'est-ce qui distingue l'une de l'autre et qu'est-ce qui distingue les Attributs entre eux ? Il est obligé de supposer cette Essence comme une abstraction privée de déterminations et de susciter alors d'autres problèmes . Il suffit, pour s'en convaincre, d'examiner le traitement de la question dans le *Tamhîd* de Bâqillânî (§ 389-395) . Il distingue trois catégories de Noms divins :

- les Noms qui ne signifient rien d'autre que l'Essence divine (ex : *mawjûd*, *dhât*, *qadîm*) et qui s'identifient à Elle ;
- ceux qui désignent un Attribut de Dieu : ceux-là ne sont pas Dieu mais « à Dieu » ;
- les Noms qui renvoient à des Attributs de l'Acte et sont différents de Dieu .

En définitive, les exemples choisis auront montré qu'Ibn Taymiyya s'efforce de sortir des thèses mutuellement exclusives des écoles, de poursuivre sa réflexion propre, en *mujtahid* . Il ne craint pas de s'éloigner tant des positions hanbalites traditionnelles que de l'ash'arisme . Il va même jusqu'à considérer que certaines thèses d'un mu'tazilite, comme celle d'Abû l-Husayn al-Basrî concernant l'acte humain, sont l'exacte expression du sunnisme . Aussi rejoint-il l'*i'tizâl* sur la question du *qadar wa l-qadâ'* . Il faut toutefois reconnaître que sa théorie de la double puissance apparaît moins élaborée, moins explicative que la thèse jubbâ'ite de la prévalence des incitations comme catalyseur

Référence bibliographique

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

de l'acte . Nous aboutissons à des conclusions du même ordre à propos de son explication des Noms divins . C'est donc lui rendre justice que d'en faire le représentant d'un « hanbalisme hautement théologique », qui néanmoins ne parvient pas toujours à surmonter les contradictions de la tradition du *kalâm* .

Résumé

Nous laisserons une fois encore la parole à D . Gimaret, qui a bien vu l'originalité du hanbalisme en matière de *kalâm* : « Cette école hanbalite, qu'on se représente ordinairement comme l'exemple même de la raideur et de l'intolérance, se révèle en réalité extrêmement souple et libre dans le choix de ses positions théologiques . Plus libre, paradoxalement, que les autres écoles sunnites ou mu'tazilites, où certains schémas dogmatiques contraignants, caractéristiques de l'école, limitent la liberté d'invention des théologiens . » On pourrait dire que s'il y a un *kalâm* hanbalite, il n'y pas une doctrine hanbalite . Sur le problème de l'acte, trois options radicalement différentes l'une de l'autre « n'ont pas entamé » apparemment l'unité et l'harmonie de l'école . En réalité, le hanbalisme évolue : il s'identifie avec le premier sunnisme ; avec Abû Ya'lâ, il se met au niveau de l'ash'arisme dominant ; avec Ibn Taymiyya, il se rallie aux solutions les plus hardies qu'ait imaginées le *kalâm* sunnite . Sa « rigueur » n'a pas empêché le hanbalisme de s'adapter .

Référence bibliographique

D . Gimaret (1977) . « Théories de l'acte humain dans l'école hanbalite » . *Bulletin d'études orientales* (XXIX, p . 178) .