

L'aurore du *kalâm*

Les théologiens mu'tazilites

Mohyddin Yahiya

PID_00159003



Universitat Oberta
de Catalunya

www.uoc.edu

Sommaire

Introduction	5
1. Évolution historique	7
1.1. Les grandes lignes de son évolution	7
1.2. Les origines du mouvement	9
1.3. La reconnaissance officielle	12
1.4. La phase « scolastique »	14
2. La doctrine mu'tazilite	16
2.1. Les « cinq principes » (<i>al-uṣūl al-khamsa</i>)	16
2.1.1. Le premier principe	17
2.1.2. Le deuxième principe	17
2.1.3. Le troisième principe	18
2.1.4. Le quatrième principe	18
2.1.5. Le cinquième principe	21
2.2. Classification des Attributs divins	22
2.3. Le problème des Attributs divins	24
2.4. La théorie des « modes » chez Abû Hâshim al-Jubbâ'î	25
2.5. L'onto-cosmologie mu'tazilite	27
2.6. Atomisme et libre arbitre	29
2.7. Un autre modèle : celui de Nazzâm	31
2.8. L'épistémologie mu'tazilite	32
3. La place du mu'tazilisme dans le <i>kalâm</i>	35
3.1. Mu'tazilisme et hellénisme	35
3.2. La survivance du mu'tazilisme	36
3.3. La dette du <i>kalâm</i> sunnite à l'égard du mu'tazilisme	38

Introduction

Nous abordons maintenant une période qui succède immédiatement à celle du module précédent et la chevauche même en partie . Cette période est intéressante à plus d'un titre . C'est en effet avec elle que naît véritablement le *kalâm* : les mu'tazilites – ce sont eux, et eux seuls, qui prennent déjà à cette époque le nom de *mutakallimûn*, d'*ahl al-kalâm* sont les premiers théologiens de l'islam . Mais surtout, c'est leur réflexion qui a orienté durablement tout le *kalâm* postérieur, même si le mu'tazilisme, en tant que doctrine, finira par disparaître peu à peu du sunnisme (ou plus exactement par se résorber en lui) . Sans lui, la théologie sunnite aurait pris un tour différent et elle n'aurait peut-être pas existé : elle se serait réduite sans doute à commenter les premiers *credo* . Enfin le mu'tazilisme, ou plutôt les mu'tazilismes, nous sont désormais connus avec une relative précision, ce qui n'est pas le cas par exemple du ou des qadarismes . Nous entrons donc avec ce module dans le vif du sujet, et c'est pourquoi nous nous sommes arrêtés au mu'tazilisme bien plus longuement qu'aux courants antérieurs .

Notre connaissance du mu'tazilisme¹ a notablement évolué depuis une trentaine d'années, grâce à la découverte et à l'édition de textes fondamentaux (notamment la somme théologique de Qâdî 'Abd al-Jabbâr, le *Mughnî*, l'un de leurs chefs de file) et du regain d'intérêt que son étude a déclenché en Occident, chez des spécialistes tels que R . M . Franck, W . Madelung et J . van Ess . Ces recherches textuelles et historiques ont jeté d'appréciables lumières sur l'identité réelle des mu'tazilites, injustement décriés par les sunnites comme « rationalistes » . Il en a résulté une prise de conscience de leur importance dans l'histoire intellectuelle de l'islam et de leur rôle dans la genèse du *kalâm* sunnite .

Auparavant (*cf.* par exemple l'article « Mu'tazila » de Nyberg dans la première édition de l'*Encyclopédie de l'islam* ou l'ouvrage d'ensemble sur l'école, de Nader, maintenant daté), les mu'tazilites étaient caractérisés selon ce qu'en disaient les traités d'hérésiographie (*cf.* le module d'introduction au *kalâm*) et le *Kitâb al-intisâr*² d'al-Khayyât . Cette présentation n'était pas fautive en tous points, mais elle est incontestablement dépassée .

⁽²⁾*Kitâb al-Intisâr*, « Le Livre du triomphe et de la réfutation d'Ibn al-Râwandî l'hérétique » , par Abû l- Husayn b . 'Uthmân al-Khayyât, éd . critique et traduction française par A . Nader (1957) . Beyrouth : Les Lettres orientales (= Dâr al-machreq) .

Il est vrai que cette recherche de pointe s'est principalement concentrée sur le mu'tazilisme, au dépens d'ailleurs du *kalâm* postérieur . Il en a résulté une somme importante de travaux . Il n'était naturellement pas question de les passer tous en revue . Nous ne serons donc pas exhaustifs et nous contenterons de traiter ici plusieurs points, en marquant d'une part ce qui fait leur identité–

⁽¹⁾Dans les sources arabes, cette doctrine porte le nom d'*'itizâl* ; un mu'tazilite = *mu'tazilî* ; les mu'tazilites = *al-mu'tazila* .

objet de la première section – mais aussi leur originalité, qui laissa des marques dans l'évolution du *kalâm*. C'est pourquoi la partie historique, contrairement aux autres modules, a été un peu plus détaillée.

1. Évolution historique

Les premières traces du mouvement mu'tazilite remontent aux débuts de l'islam, aux derniers *tâbi'un*. Politico-religieux à l'origine, il évolua en école théologique, qui garda toutefois des attaches avec le pouvoir, caractéristique qui n'est absente d'aucun des courants religieux, théologique ou rite légal (*madhhab*). Il domina les III^e et IV^e siècles de l'hégire, puis son audience déclina lentement, persistant dans certaines régions de l'empire jusqu'à l'invasion mongole au début du XIII^e siècle de l'ère chrétienne, pour disparaître complètement ensuite en tant que théologie vivante dans le sunnisme.

Nous commencerons, pour fixer les idées et rafraîchir la mémoire de certains lecteurs, par rappeler les grandes lignes de cette évolution telle qu'on se la représente généralement. Dans ce qui suit, il sera fait mention des travaux récents (ceux notamment de J. van Ess), qui ajoutent à cette présentation, devenue classique et encore valable, des précisions et des hypothèses nouvelles, notamment pour ce qui concerne la haute époque. Elles ne seront pas sans intérêt pour mieux comprendre la doctrine mu'tazilite dans son contexte culturel. Il nous a paru utile d'insister quelque peu sur ces données historiques, tant les idées ont changé depuis deux décennies. Néanmoins, le but ici n'étant pas de faire de l'histoire, les détails qui suivent ne sont pas indispensables à une première lecture. Éclairant le contexte politico-culturel, ils visent aussi à montrer un visage moins connu de la société musulmane classique.

La documentation disponible

Chacune des phases de l'histoire du mu'tazilisme présente son originalité et ses problèmes spécifiques pour le chercheur. En ce qui concerne la première phase, cette histoire souffre d'un manque de documentation de première main et n'a pu être reconstruite que sur la base des ouvrages cités dans l'introduction, donc des *akhbâr* problématiques ou tendancieux, lesquels d'ailleurs, n'ont été fixés par écrit que plus tard, à partir du milieu du III^e siècle. Concernant la seconde phase, notre connaissance est cette fois certainement plus objective, grâce à des travaux comme ceux de W. M. Watt, R. Franck, D. Gimaret et W. Madelung. Quant à l'intérêt pour la période scolastique tardive, dite de « décadence », il est, hélas, pour ainsi dire embryonnaire. Il est probable que ce jugement défavorable ne sera nuancé, voire corrigé, qu'après réunion d'un nombre suffisant de matériaux et de travaux.

1.1. Les grandes lignes de son évolution

L'histoire du mu'tazilisme a connu trois phases bien distinctes :

- 1) une phase d'incubation, durant le II^e/VIII^e siècle ;
- 2) une courte période de domination intellectuelle de moins d'un demi-siècle (aprox. 815-850), où l'école, ayant défini son identité, montre une grande

variété de doctrines, d'idées parfois contradictoires, et imprègne la vie intellectuelle de la cour abbasside ;

- 3) trois siècles d'une systématisation scolastique répartie en deux branches ou écoles désignées en fonction de leur origine géographique .

Le mu'tazilisme se constitue à Baṣra au début du II^e siècle de l'hégire, donc vers la fin du califat omeyyade (entre 740 et 750) avec Wâṣil b . 'Atâ' (m . 132/749) et son beau-frère 'Amr b . 'Ubayd (m . 144/761) . Une autre branche est fondée à Bagdad par Bishr b . Mu'tamir (m . aprox . 215/831) . À l'apogée du mu'tazilisme, deux noms brillèrent d'un renom durable :

- Abû l-Hudhayl al-'Allâf (134/751 - 226/840), grand théologien et apologiste, chef de l'école mu'tazilite de Baṣra au début du III^e siècle de l'hégire . Il aurait été le premier à faire de la raison, à côté des données traditionnelles, une source de théologie, à moins que ce ne soit Wâṣil . On lui attribue aussi la paternité des cinq principes (*cf.* ci-après) et la preuve de l'existence de Dieu par la contingence des accidents .
- Son neveu Nazzâm (m . 231/845), penseur fécond et hardi, se signala par son indépendance et son originalité au sein de l'école .

Ces auteurs et controversistes vivaient à l'époque d'al-Ma'mûn (règne 198/813-218/833), septième calife abbasside, qui apporta au mu'tazilisme un concours aussi désastreux qu'énergique, en faisant de la doctrine du Coran créé un critère de fidélité à la communauté musulmane . Ce fut pour les autres courants, dont des représentants du proto-sunnisme comme Ibn Hanbal, une « épreuve » (*mihna*) ; ce dernier devint par sa constance le porte-drapeau des opposants traditionnalistes à la doctrine établie . Mais les califes changèrent de politique religieuse et la réaction fut inaugurée par le calife al-Mutawakkil (règne 232/847-247/861) . Cent cinquante ans plus tard et du vivant d'Abd al-Jabbâr, plusieurs actes officiels d'al-Qâdir (381/991-422/1031), 25^e calife abbasside, achèvent le retournement en faveur des hanbalites . Entre-temps, un événement considérable change l'équilibre des forces intellectuelles en lutte : l'ash'arisme, né au début du IV^e siècle, qui devait par la suite évincer du sunnisme le courant mu'tazilite . Mais cela ne se fit que lentement .

Nous aurons à reparler, dans les modules qui suivent, de la nature et du contenu de l'influence que le mu'tazilisme continua à exercer subrepticement sur l'ash'arisme . Signalons aussi que cette influence s'est exercée non seulement sur le chiisme duodécimain et dans le zaydisme, mais aussi sur le khâridjisme ibâdite . Pour ce qui est du sunnisme, nous trouvons, dans l'Irak des III^e et IV^e siècles de l'hégire, toute une série de théologiens mu'tazilites importants . Citons notamment : les Jubbâ'î père et fils, Abû 'Alî (m . 915/303) et Abû Hâshim (m . 321/933), et le cadî 'Abd al-Jabbâr . Le *Mughnî* dont il vient d'être question se réfère abondamment à l'enseignement de ces deux premiers maîtres . On

trouvera dans *Le système philosophique des Mu'tazila* de A. Nader, un tableau chronologique commode donnant les noms des maîtres mu'tazilites et des principaux disciples durant les II^e et III^e siècles, et ce pour les deux branches du mouvement (*Les Lettres orientales*, Beyrouth, 1956, pp. 21-22).

Note

Cet ouvrage (qui date de 1956) rend encore des services, mais il est dépassé sur de nombreux points. Son principal inconvénient est qu'il est en partie anachronique, lisant les doctrines mu'tazilites à la lumière de philosophies postérieures, occidentales de surcroît. La méthode n'est pas condamnable en soi. Seulement, les travaux modernes ont restitué la signification précise du vocabulaire mu'tazilite, ce qui rend problématique bien des analyses de l'auteur.

1.2. Les origines du mouvement

Durant un siècle, le mouvement est loin d'avoir été le facteur le plus important dans le développement de la théologie islamique. En Irak, les chiïtes (à Kûfa) et les ibâdites (à Baṣra et à Kûfa) avaient au départ des théologiens supérieurs aux mu'tazilites. Quant à l'école d'Abû Hanîfa, qui combinait une doctrine de *fiqh* avec « œ cuménisme » en théologie (*cf.* son murjiisme), elle avait un plus grand succès missionnaire.

Le manque de documentation historique est clairement attesté par le fait qu'aucun auteur mu'tazilite n'a d'informations précises sur la signification exacte du nom d'*i'tizâl* donné au mouvement. Les différentes explications qu'on trouve dans les manuels [par exemple à H. Laoust (1983). *Les schismes dans l'islam, introduction à une étude de la religion musulmane*. Paris : Payot (p. 52)] sont des suppositions faites après-coup, parfois tendancieuses. La recherche avance mais la question reste ouverte.

Ce qui est clairement démontré, c'est que le mouvement portait ce nom lorsqu'il s'impliqua dans une insurrection contre le calife al-Mansûr (deuxième de la dynastie abbasside) en 145/762. Mais il semble déjà avoir changé à cette date. Le nom, apparemment plus ancien, signifie « ceux qui se séparent » ou « se tiennent à l'écart » et donc manifestent une certaine neutralité face à des événements politico-religieux. Il exista avec ce sens dès le 1^{er} siècle de l'hégire, désignant certains grands Compagnons qui s'étaient abstenus de toute participation aux premières guerres civiles, les batailles dites du Chameau (35/656) et de Siffîn (36/657). À cette date, le mot s'appliquait donc aux tout premiers penseurs mu'tazilites qui ne s'étaient pas affiliés à un parti politique. Ainsi Nyberg³ a sans doute raison lorsqu'il considère que l'origine des thèses mu'tazilites remontant à Wâsil b. 'Atâ' (m. 131/748) est à rechercher dans les controverses de nature politico-théologique autour des prétentions d'Alî au califat. On a ainsi de bonnes raisons de penser que l'origine de la dénomination et du mouvement est antérieure à la fameuse « séparation » entre Wâsil b. 'Atâ' et Hasan al-Baṣrî sur le statut du musulman pécheur : elle remonterait à un refus de prendre parti, après l'arbitrage d'Adruh, entre les partisans d'Alî

⁽³⁾Dans la première édition de *l'Encyclopédie de l'Islam*, article « Mu'tazila ».

et ses adversaires . Un mu'tazilisme politique, aurait précédé le mu'tazilisme théologique . Mais le courant théologique en tant que tel serait bien né des débats autour du statut précité .

Le mu'tazilisme commença donc de manière assez discrète dans le milieu arabe de Baṣra . Sa physionomie initiale ressemble à celle des kharidjites et des murjiites . Badawī est certainement proche de la vérité lorsqu'il fait la remarque suivante :

« Dans le premier siècle et au début du II^e/VIII^e, quelques problèmes religieux (comme celui du libre arbitre) n'étaient pas bien définis et il n'était pas possible de décider lesquelles des opinions contraires il fallait considérer comme exprimant l'attitude orthodoxe ou celle des autres sectes . Rien n'était encore bien précis . Le nom de *mu'tazila* était là pour désigner le seul point caractéristique de leur doctrine (c'est-à-dire le statut du musulman *fāsiq*) qui les distinguât de la doctrine des *ahl al-hadīth* . Ce point devint peu à peu moins important et perdit de son acuité, à la suite de la cessation des guerres civiles ; d'autres points vinrent prendre la première place (attributs divins, création du Coran ...) [...] L'origine propre du nom de *mu'tazila* fut peu à peu oubliée à partir de la deuxième moitié du II^e siècle . »

A . Badawī (1972) . *Histoire de la philosophie en islam* . Paris : Vrin (I, pp . 18-19), avec quelques modifications . Signalons une version arabe, réalisée par l'auteur, parue en arabe sous le titre *Madhâhib al-islâmiyyîn* (1971, Beyrouth : Dâr al-'ilm li-l-malâ'yîn) .

Le réel inspireur de ce qui devait caractériser le mu'tazilisme ne fut pas, en réalité, un mu'tazilite . **Jahm b . Safwân** (m . 128/745, vu dans le module précédent), par son intransigeance sur la prédestination, impliqua Wâsil dans le champ des spéculations « occupé » par les qadarites . Wâsil rejeta le déterminisme de Jahm (d'où l'identification ultérieure : mu'tazilites = qadarites), mais partagea avec lui sa dénégation des attributs divins . Décision fatale en ce qu'elle heurtait de front la position des traditionnistes, dont l'influence ne cessait de croître comme on s'en rend compte en suivant le poids grandissant du hadith chez les légistes (*fuqahâ'*) . En effet, les traditionnistes, attachés à la lettre du Coran, étaient tentés (étant pour certains parmi les plus littéralistes) par une conception anthropomorphiste de Dieu .

On peut donc dire que Jahm est jusqu'à un certain point responsable de deux thèses fondamentales du *credo* mu'tazilite : **l'affirmation du libre-arbitre de l'homme et le rejet des attributs divins en tant que séparés de l'Essence divine** (cf . *infra*), thèses qui leur valut la dénomination consciemment revendiquée d'*ahl al-'adl wa l-tawhîd* (« partisans de la justice divine et de l'unicité divine » ; cette dénomination pourrait définir *a priori* tout musulman) . Or Jahm et Wâsil⁴ ainsi que leurs contemporains devaient faire face à la fois à leurs contradicteurs musulmans et à la pression des manichéens dualistes et des concepts de la théologie chrétienne . De là, certainement, l'originalité doctrinale qui devait durablement caractériser le mouvement .

(4) Dans les textes littéraires de cette époque, Jahm et Wāsil recevaient l'appellation infamante de *zindīq*. Aux yeux des mu'tazilites, leur chef était Ibn al-Rāwandī (mort dans la seconde moitié du III^e siècle de l'hégire, c'est-à-dire entre 850 et 900). Un ouvrage anti-mu'tazilite d'Ibn al-Rāwandī appela la réaction des mu'tazilites : al-Khayyāt écrivit, pour défendre l'école, le *Kitāb al-Intisār*, première source mu'tazilite écrite par un adepte de l'école, puisqu'il est antérieur au *Mughmī* de 'Abd al-Jabbār.

Les origines du mouvement résumées par J. van Ess

Voici maintenant comment l'éminent spécialiste de cette période, Joseph van Ess, résume les recherches récentes sur les origines du mouvement. On notera qu'il ne se cantonne pas à une explication purement doctrinale du mouvement, comme nous l'avons fait jusqu'ici.

« L'attitude abstentionniste des premiers mu'tazilites était d'autant plus distinctive qu'elle fut adoptée à l'heure où chacun devait définir clairement ses attaches politico-religieuses, notamment dans les dernières années du califat omeyyade, qui virent une décomposition de l'ordre politique, en Irak et ailleurs. Le fondateur du mouvement, un marchand de tissu baṣrien du nom de Wāsil b. 'Atā', cherchait à créer une organisation missionnaire œuvrant à l'intérieur de l'islam. Il envoya ses disciples faire de la propagande dans les régions les plus éloignées de l'empire : Péninsule arabique, Arménie, Iran, Panjab, Maghreb, en vue de gagner les populations à sa cause, tout en expliquant le *credo* islamique. Malheureusement, nous ne savons pas très bien en quoi cette cause consistait. Il est possible qu'elle fut politique, puisque Wāsil b. 'Atā' copiait un modèle qui avait manifestement ce caractère, le réseau des agents ibādites de Baṣra, où il vivait. Cette hypothèse, quoique vraisemblable, est contredite par notre documentation, selon laquelle Wāsil b. 'Atā' cherchait à réformer l'islam, non à le révolutionner. L'islam était encore en effet à cette date minoritaire. En dehors des grandes cités, l'islam était en fait mal connu dans ses dogmes, et cette connaissance variait d'une région à une autre. Wāsil b. 'Atā' ne vit pas le fruit de ses efforts : il mourut un an (132/749) avant le triomphe des Abbassides.

Les agents de Wāsil b. 'Atā' étaient principalement des marchands comme lui, ils continuaient à faire du commerce au cours de leurs missions. Il se peut que le mouvement soit né d'un sentiment d'infériorité : les membres étaient tous non arabes, ils ne faisaient pas partie de l'aristocratie, c'étaient seulement des *mawālī*⁵, issus de familles iraniennes ou araméennes converties à l'islam une ou deux générations auparavant. Dans la société islamisée, ils n'avaient que l'avantage de leur richesse économique. Ils revendiquaient clairement leur identité islamique et avaient des connaissances en *fiqh*, puisque Wāsil b. 'Atā' leur demandait d'émettre des fatwas en même temps qu'ils faisaient du prosélytisme. Ils tenaient à se distinguer du reste de leurs coreligionnaires en se coupant la moustache et en portant une tenue spéciale et caractéristique les rapprochant des ascètes.

Lorsqu'Amr b. 'Ubayd, éminent disciple de Hasan al-Basrī⁶ – lequel était à Baṣra la grande figure religieuse de la génération précédente – succéda à Wāsil b. 'Atā' à la tête du mouvement, il dut faire face à la situation nouvelle créée par un événement capital, l'avènement au pouvoir de la dynastie abbasside. Il semble avoir coupé les liens avec toutes les cellules hors d'Irak et de Baṣra. Cette passivité devenait dangereuse, tant montait le mécontentement contre le nouveau gouvernement en Irak. Après sa mort, les mu'tazilites activistes répondirent à l'appel du prétendant chiite Muhammad 'Abdallāh surnommé al-Nafs al-zakiyya (« l'âme pure ») ou de son frère Ibrāhīm, et prirent part à sa révolte de 762. Celle-ci échoua, les mu'tazilites furent persécutés et entrèrent dans la clandestinité. Ceux qui s'étaient compromis trop ouvertement s'enfuirent au Maghreb.

Cet événement semble être le facteur décisif dans l'histoire du mu'tazilisme : à Baṣra, les mu'tazilites continuaient à se rassembler dans leur mosquée, mais durant trente ans, aucune personnalité majeure n'émergea de leurs rangs, toute trace d'activité théologique est absente. Puis, vers la fin du II^e/VIII^e siècle, deux figures se distinguent : Dirār b. 'Amr à Kūfa et al-Aṣamm à Baṣra. Mais ni l'un, ni l'autre ne sont des mu'tazilites typiques ; le premier, juge de profession, garda ses distances par rapport au mouvement mu'tazilite, tout en manifestant une originalité doctrinale certaine quant à la question du libre arbitre au point que sa mémoire fut longtemps ternie. Al-Aṣamm était manifestement un ibādite. La caractéristique originelle des mu'tazilites, celle d'être un mouvement missionnaire populaire, semble n'avoir survécu qu'à Bagdad, où, durant la même période, un esclave marchand, Bishr b. Mu'tamir, prêchait aux masses ses idées théologiques dans une poésie qui leur était accessible : la cité récemment fondée attirait une population nombreuse et déracinée venue faire fortune. »

J. van Ess (1984). *Une lecture à rebours de l'histoire du mu'tazilisme*. Paris : P. Geuthner (p. 78 sqq).

⁽⁵⁾C'est-à-dire affranchis, clients : non-Arabs convertis à l'islam à l'époque des conquêtes arabes ; initialement réduits à l'esclavage, les *mawâlî* durent, pour faire partie de la société arabe et parce qu'ils étaient musulmans, être adoptés par les tribus conquérantes, leurs premiers maîtres. Cette intégration supposait donc une affiliation de type nouveau, consistant en un lien spécial (*al-walâ'*, clientèle, patronat) – à la fois protection et sujétion – entre eux et ces tribus.

⁽⁶⁾Nous avons parlé de Hasan al-Basrî dans le module "Les premières controverses théologiques".

1.3. La reconnaissance officielle

Ce qui est caractéristique de cette deuxième étape de l'histoire du mouvement, c'est que leurs représentants – il ne fait guère de doute là-dessus – n'ont plus clairement conscience de la théologie de leurs prédécesseurs. Migrant des premiers centres, Basra et Kûfa, à la cour abbasside, ils ne peuvent s'appuyer sur une tradition d'école. D'autre part, le fossé doctrinal s'était creusé entre eux.

Les mu'tazilites sortirent de leur confinement provincial et gagnèrent en importance grâce à l'intérêt manifesté pour la théologie à la cour abbasside. Le changement s'opéra de deux manières, d'abord sous l'influence des Barmécides, vizirs de Hârûn al-Rashîd (règne 170/786-187/802), puis, après un retrait dû à la déchéance de ces derniers, à la faveur du calife al-Ma'mûn. En fait, ni ce dernier ni les Barmécides ne s'intéressaient à la théologie pour elle-même : ils avaient plutôt à cœur d'assister à des controverses, d'attirer à eux des représentants de diverses tendances religieuses dans des joutes argumentées.

Il se peut que la mesure ait été favorisée par un environnement non irakien. Les Barmécides venaient à l'origine de Balkh, et al-Ma'mûn résida initialement à Merv. Dans la Transoxiane, pays de ces deux villes, l'islam coexistait avec d'autres cultes : zoroastrisme, bouddhisme, christianisme et judaïsme. Mais le stimulus principal vint de l'atmosphère intellectuelle de la capitale elle-même. L'islam n'était plus une religion minoritaire, comme au temps de Wâsil : il s'était rapidement étendu aux dépens d'autres religions. Les conversions avaient été accélérées pour des motivations sociales, mais la théologie devait maintenant apporter des justifications après coup. D'où ce double caractère qu'elle devait garder par la suite : **apologétique** et **dialectique**⁷.

⁽⁷⁾Au sens ancien et grec du mot, c'est-à-dire ayant trait à l'échange discursif, à l'art de la discussion par questions et réponses, à la confrontation d'opinions opposées en vue de parvenir à une conclusion définitive.

Les musulmans ne venaient pas dans un état d'impréparation : ils savaient ce qui opposait les différents mouvements ou « sectes » et avaient pu ainsi développer les méthodes adéquates pour participer à des débats. En effet, dans la génération succédant à celle de Wâsil, une nouvelle donnée fit son apparition dans les controverses : la **philosophie grecque**. Ghazzâlî, dans son *Munqidh min al-dalâl*⁸, divise les philosophes de son époque en trois groupes : matérialistes (*dahriyya*), naturalistes (*tabî'iyya*) et métaphysiciens (*ilâhiyya*). Or ce fut le premier groupe qui introduisit la philosophie grecque dans les cercles mu'tazilites en propageant une cosmologie athée : le monde, œuvre des lois de la nature, était régi par le mouvement des sphères. La défense d'un monothéisme créateur fut entreprise par Abû l-Hudhayl al-'Allâf. Celui-ci, bien que

⁽⁸⁾Éd. et traduction par F. Jabre (1969). Beyrouth : Librairie Orientale (cf. chapitre II, §A de cette traduction).

considéré généralement comme un membre de l'école de Baṣra, passa le plus clair de son temps, tout comme Nazzâm, à Bagdad, à la cour d'al-Ma'mûn, à l'heure où le mouvement de traduction des œuvres grecques initié par Hunayn b. I-Ishâq battait son plein. Ce fut durant cette époque que les mu'tazilites les plus « politisés » (Thumâma b. I-Ashras et Ibn Abî Du'âd) gagnèrent les faveurs du calife. De 218/833 à 234/848, le mu'tazilisme fut la théologie officielle du califat abbasside. Abû I-Hudhayl fut appelé le premier théologien spéculatif des mu'tazilites. Quoi qu'il en soit, c'est lui qui introduisit des concepts philosophiques qui devaient caractériser le *kalâm* mu'tazilite. Shahrastânî va même jusqu'à le considérer comme le fondateur de la méthode rationnelle des mu'tazilites.

Ainsi, les mu'tazilites n'étaient pas les seuls à fournir des armes pour le combat intellectuel contre les autres confessions. En outre, loin d'être seulement des dialecticiens adroits (et de ce fait appelés *mutakallimûn*), ils offraient un visage de l'islam qui, par sa rationalité, transcendait les vieilles factions politico-théologiques (chiisme, murjiisme ...) : ils ne pouvaient donc manquer de séduire les croyants plus instruits. Aussi les mu'tazilites devinrent-ils la première école de théologie « orthodoxe ».

« Il est possible de suivre historiquement le processus qui la conduisit au succès. Dirar b. 'Amr prit part aux séances organisées par les Barmécides, mais il était le seul mu'tazilite. À Merv, une génération plus tard, la situation était différente. Thumâma b. I-Ashras, théologien mu'tazilite bagdadien mort en 213/828, était comme une sorte de conseiller d'al-Ma'mûn. Bishr b. I-Mu'tamir faisait partie de ceux qui signèrent le document par lequel le calife nommait l'imam chiite 'Alî I-Ridâ à sa succession. Une réelle percée survint lorsqu'en 205/820 al-Ma'mûn transféra la cour à Bagdad. Deux figures y dominaient alors la scène intellectuelle : le théologien baṣrien Abû I-Hudhayl al-'Allâf et Nazzam, son neveu. Ce dernier montrait tous les signes d'un courtisan : il persiflait les ascètes et composait des poèmes brillants mais légers à la gloire du vin et des jolies femmes. D'où la réputation de libertin qui s'attacha à sa personne. L'accusation prouve que les mu'tazilites, eux aussi, faisaient les frais d'un ordre moral. D'ailleurs, Nazzam s'identifiait ouvertement aux idéaux de la haute société, choix contradictoire avec celui de Bishr, qui avait tenté de convertir les masses. Le fossé se creusa lorsque ceux qui concevaient le mu'tazilisme comme un mouvement populaire entendirent garder la vieille tradition ascétique et commencèrent à adopter des tendances soufies (ce sont les *sûfiyat al-mu'tazila* des textes) : vêtus de laine, ils exhortaient les musulmans à s'abstenir d'élire un calife ; la vie de cour était pour eux objet de scandale, le monde musulman un lieu de dépravation, d'injustice et de violence.

Mais c'était le parti à la cour qui avait la direction réelle du mouvement. Or jouir des faveurs du calife n'allait pas sans devoir soutenir sa politique. C'est pourquoi les mu'tazilites furent immédiatement pris pour les artisans de la doctrine d'état, celle du Coran créé, en 218/833, par Ma'mûn. Cette accusation fut en partie justifiée. Le calife avait pris la décision lui-même, montrant qu'il entendait assurer le contrôle doctrinal de l'*umma*. Son principal conseiller en la matière fut Bishr al-Marîsî (m. 218/833), théologien partisan du déterminisme (*jabr*) qui n'était pas considéré comme typiquement mu'tazilite. Mais par la suite les mu'tazilites prêtèrent leur appui à cette politique théologique. Le grand inquisiteur, l'organisateur en chef de la *milma*, Ibn Abî Du'âd, était bien l'un d'eux. Elle dura quinze ans et le gouvernement réussit à évincer les opposants de l'administration. Toutefois, dans la population de Bagdad, la résistance demeura vive. Naturellement anti-spéculative, elle rejeta la théologie officielle et s'en tint aux hadiths. Aussi al-Mutawakkil, troisième calife après Ma'mûn, favorisa la tendance contraire. En 848, il autorisa les traditionnistes à répandre de faux hadiths sur les mu'tazilites et d'autres courants. Quelques années plus tard, la théologie rationnelle devenait interdite et les mu'tazilites étaient chassés de la cour.

Le mouvement restait néanmoins puissant. Les mesures prises à Bagdad n'eurent pas toujours de conséquences à l'extérieur de la capitale et les mu'tazilites étaient bien implantés dans toutes les parties du monde islamique : dans le Nord de l'Irak, chez les Kalbites de Syrie, à Damas, Ba'albek, au Bahraïn et même parmi certaines tribus du Maghreb, en Ar-

ménie, mais surtout en Iran occidental, sur les routes commerciales, dans les provinces du Kirman, du Fars, au Khuzistan (notamment à Gundeshapur, siège d'une fameuse académie médicale dirigée par des Nestoriens) et jusqu'en Inde. Toutefois, ces centres ne partageaient sans doute pas les audaces intellectuelles et individuelles de la capitale. »

J. van Ess (1984). *Une lecture à rebours de l'histoire du mu'tazilisme*. Paris : P. Geuthner (p. 29 sqq).

C'est l'extension géographique du mu'tazilisme qui permit sa survie après sa disgrâce officielle. Mais elle favorisa aussi des tensions internes et finalement des développements régionaux autonomes. À Bagdad, le calife al-Mutawakkil avait pris des mesures non seulement contre les mu'tazilites, mais aussi contre les chiites. Aussi, Jâhiz (m. 256/869), littérateur et mu'tazilite remarquable qui gardait des relations étroites avec Ibn Abî Du'âd et d'autres personnages officiels, écrivit-il un livre à la gloire des mu'tazilites, tout en attaquant les chiites. Cet opportunisme politique irrita l'un de ses collègues, Ibn al-Râwandî (m. 298/910), mu'tazilite iconoclaste qui venait d'Iran, dominé par les Tâhirides qui n'appliquaient pas la politique anti-chiite d'al-Mutawakkil. À Bagdad, Ibn al-Râwandî réfuta les ouvrages de Jâhiz, puis attaqua la théodicée mu'tazilite, cherchant à montrer que l'argumentation dialectique de l'école pouvait se retourner contre elle. Ces attaques firent mouche. Des mu'tazilites s'employèrent à réfuter ses ouvrages, à Bagdad comme à Baṣra, et l'école entra dans une nouvelle phase.

1.4. La phase « scolastique »

Bien que Bagdad et Baṣra fussent loin d'être les seuls bastions de la théologie mu'tazilite, leurs noms servirent à labelliser les deux écoles précédemment mentionnées qui entreprirent de relever le défi constitué par Ibn al-Râwandî. Allant au-delà de la simple réfutation, elles se mirent à systématiser l'héritage des générations antérieures. Au début du IV^e/X^e siècle, les principaux représentants sont Abû l-Qâsim al-Ka'bî (m. 319/931) pour l'école de Bagdad, et les Jubbâ'î, père (Abû 'Alî, m. 303/915) et fils (Abû Hâshim m. 322/933) à Baṣra. S'efforçant de bâtir une doctrine cohérente, ils étudièrent mieux que leurs prédécesseurs les problèmes épistémologiques, logiques et terminologiques.

La sphère d'influence de l'école de Baṣra qui, comme celle de l'école de Bagdad, passa en Iran, est bien attestée par l'œuvre du cadî 'Abd al-Jabbâr (m. 415/1024 ou 416/1025), qui exerçait ses fonctions à Rayy (près de l'actuelle vieille de Téhéran). Son *Mughnî*, qui compte une vingtaine de volumes, a été édité dans ses dernières années, ainsi que des textes de ses disciples.

Textes des disciples de 'Abd al-Jabbâr

Citons notamment le *Shar al-huṣûl al-khamsa* du zaydite Mânkdîm (m. 425/1034), compendium bien organisé mais néanmoins difficile, qui résume tout le *Mughnî* d'Abd al-Jabbâr (publié au Caire en 1965), ou le *Kitâb al-mu'tamad* d'Abû Husayn al-Baṣrî.

En revanche, nous manquons de textes originaux de l'école de Bagdad, mais c'est moindre mal dans la mesure où nous avons d'elle une idée assez précise. En effet, elle connut son développement à l'intérieur du chiisme (zaydisme

et chiisme duodécimain) . Seuls les ismaéliens appuyèrent leur théologie sur le néo-platonisme . Les raisons de ce « transfert » (pour ainsi dire) du mu'tazilisme dans le giron quasi exclusif du chiisme sont mal élucidées . Certes, les mu'tazilites gardaient parmi leurs principes théologiques l'obligation de répandre la saine croyance : ceci peut expliquer l'utilité du mu'tazilisme pour les prétendants zaydites . Quant aux duodécimains, ils avaient perdu leur « leader » spirituel avec l' « occultation » (*ghayba*) du douzième imam en 261/874 : la théologie rationnelle leur apparaissait sans doute une ressource doctrinale sur laquelle s'appuyer . À Bagdad, les théologiens mu'tazilites avaient toujours eu des tendances chiites modérées, sans être néanmoins du même bord que les *rawâfid* (les duodécimains) . À la fin du III^e/IX^e siècle, même un Baṣrien comme Jubbâ'î reconnaissait 'Alî, le fils de Husayn, comme un souverain juste . Abû l-Qâsim al-Ka'bî était le secrétaire d'un prétendant zaydite d'Iran . Plus tard, la crise du califat fit renaître les espoirs d'un soutien politique . Les mu'tazilites de Bagdad entretenirent des relations avec le souverain hamdanide d'Alep, Sayf al-Dawla (*régn* . 333/944-357/967), puis avec les Bouyides ; les deux dynasties avaient des affinités avec le chiisme . Ce fut un vizir bouyide, Ṣâhib b . 'Abbâd (m . 385/995), qui nomma 'Abd al-Jabbâr juge à Rayy .

L'école de Bagdad exerça son influence la plus grande sur les zaydites, mais uniquement ceux du Yémen . Ceux de la mer Caspienne étaient sous l'influence de Baṣra, et leur principauté ne survécut pas . Toutefois, les ouvrages théologiques de la branche iranienne furent bien accueillis au Yémen, comme par exemple le grand commentaire coranique d'al-Hâkim al-Jushamî (495/1101) . Parmi les duodécimains, al-Mufîd suivait l'école de Bagdad, mais une génération après, un disciple du cadî 'Abd al-Jabbâr, Sharîf al-Murtaḍâ (m . 436/1044), se tourna vers les doctrines de Baṣra et orienta durablement la théologie des duodécimains pour les siècles à venir . Dans l'ensemble, les zaydites adoptèrent plus profondément la doctrine mu'tazilite que les duodécimains .

Voir aussi

Pour la survivance du mu'tazilisme dans le sunnisme après le XI^e siècle, voir ci-après, chapitre 3 .

2. La doctrine mu'tazilite

Comme il a été dit précédemment, il n'y a pas en fait de doctrine unifiée du mu'tazilisme . Les hérésiographes cités dans le module précédent parlent des cinq principes (*al-uṣūl al-khamsa*) du mu'tazilisme, mais cette définition, quoi- qu'elle ne soit pas inexacte, est insuffisante, incomplète et, de ce fait, artifi- cielle . Elle a fini néanmoins par s'imposer dans l'usage . En outre, elle se si- gnale par son extension au-delà de ses frontières religieuses . Nous voulons dire par là qu'elle laissa une marque caractéristique sur toute une série de théolo- giens juifs⁹ du IX^e au XI^e siècle, comme le fameux Saadia (269/882-331/942) . D'autre part, il faudrait, pour être complet, étudier la doctrine de chaque au- teur, chronologiquement, ce dont il ne saurait être question ici .

⁽⁹⁾ Voir à ce sujet les travaux de G . Vajda, comme par exemple : (1947) *Introduction à la pensée juive du Moyen Âge* . Paris : Vrin (pp . 23-33 et 45-65) .

Aussi après avoir exposé ce que furent les « cinq principes », nous ajoute- rons d'autres thèmes caractéristiques des mu'tazilites . Cette présentation a plusieurs avantages : restituer le vrai visage du mu'tazilisme et donner une idée de celui de la deuxième période, car c'est à la doctrine mûrie qu'il est fait im- plicitement référence dans la littérature historico-religieuse de l'islam, et non à celle de Wâsil ou de Nazzâm . Elle présente effectivement des contours assez nets qui la distinguent tant de celle des « pères » fondateurs que du sunnisme et du traditionalisme . Enfin, elle permettra des comparaisons avec la doctrine d'al-Ash'arî, comme par exemple de mesurer toute la dette contractée par le sunnisme classique vis-à-vis du mu'tazilisme (principalement jubbâ'ite, donc le mu'tazilisme de la branche de Baṣra) .

L'évolution de la doctrine mu'tazilite

Il est tout aussi important de remarquer que dans l'évolution de la doctrine mu'tazilite, la fonction de cette doctrine n'est pas non plus restée immuable . Durant la première pé- riode, cette doctrine était moins importante que la solidarité du groupe . En revanche, à la cour abbasside, la doctrine représenta la première tentative pour rationaliser et universa- liser le dogme de l'islam sunnite . Certaines positions de base, notamment celle de l'*ikh- tiyâr* (libre choix, libre arbitre), suffirent plus tard à « étiqueter » quelqu'un comme mu'ta- zilite, certainement de manière superficielle et hâtive, comme on s'en rendra compte à propos de l'école ash'arite primitive, tout comme le furent les qadarites ou les jahmites .

2.1. Les « cinq principes » (*al-uṣūl al-khamsa*)

Le pas décisif vers la constitution d'un cadre doctrinal de référence fut appa- remment tardif, et l'œ uvre d'Abû l-Hudhayl . C'est lui qui fait état de cinq principes (*al-uṣūl al-khamsa*), considérés alors comme indispensables pour dé- finir l'identité mu'tazilite . Ce sont ces principes qui déterminèrent la structure des ouvrages de la théologie mu'tazilite durant plusieurs siècles, en dépit du fait que deux ou même trois de ces principes ne gardaient plus guère d'import- tance dans les discussions .

2.1.1. Le premier principe

Le premier principe, celui d'**enjoindre le bien et d'interdire le mal** (*al-amr bi-l-ma'rûf wa l-nahy 'an al-munkar*) commençait déjà à être une survivance anachronique, à l'heure où Abû l-Hudhayl en faisait état : c'était un principe très général, dont pouvait se recommander tout courant politico-religieux . Pour preuve, il servira de fondement éthico-religieux à la notion d'imamat qui figure dans tous les traités de théologie, toutes tendances confondues . Il avait été l'emblème de la « révolution abbasside » contre al-Manşûr en 145/762, et la probable justification des entreprises missionnaire de Wâsil, mais il était naturellement hors de question de l'appliquer à la cour abbasside .

2.1.2. Le deuxième principe

Le deuxième principe était celui du **statut intermédiaire** (ni croyant, ni infidèle) . Ce point de doctrine a sans doute été le premier à avoir été élaboré, le courant ayant eu pour origine des jugements théologiques sur le premier schisme de la communauté, à l'occasion de l'accession au pouvoir de Mu'âwiya . Aussi ce point de doctrine était-il encore valide à cette époque, mais il n'avait eu d'importance véritable que dans un débat qui s'était posé avant Wâsil .

Il consistait en un compromis qui s'était établi entre deux attitudes du I^{er}/VII^e siècle, dont nous avons parlé dans le module précédent : le kharidjisme et le murjiisme . Wâsil était assez rigoriste pour détester ces deux attitudes, mais il vivait assez tard pour se rendre compte que l'exclusivisme des rigoristes ne pouvait fonder la religion universelle qu'était devenue l'islam . Il voulait que le musulman coupable de péché grave (*şâhib kabîra*) puisse demeurer au sein de la communauté avec tous les droits que cela impliquait (droit à la sécurité de la personne et des biens, droit à hériter etc .), tout en insistant sur le fait qu'il irait néanmoins en enfer, comme les infidèles, s'il refusait de se repentir . Cela revenait, pour statuer sur le musulman auteur d'une faute grave, à ajouter au statut de *mu'min* et de *kâfir*, un troisième, intermédiaire (*al-manzila bayna l-manzilatayn*) .

Cette position n'était au fond pas très éloignée de celle adoptée par Hasan al-Basrî . Mais ce fut Wâsil qui en donna une conception plus élaborée en changeant les termes . Hasan avait appelé le musulman pécheur *munâfiq* (« hypocrite »), terme qui, dans le Coran, équivaut à celui de traître, d'ennemi de l'intérieur, qui, à moins d'un repentir sincère, est voué à l'enfer parce qu'il contre-carre directement la mission divine, celle de créer le noyau d'une communauté de croyants . Ceci posait des problèmes exégétiques : le contexte coranique n'était pas toujours approprié pour la définition théologique requise . Aussi Wâsil le changea-t-il en *fâsiq* (« pervers, transgresseur »), terme lui aussi coranique, mais qui avait des connotations morales, et moins lourdes d'antécédents historiques . Il aboutissait ainsi à ce que J . van Ess désigna ainsi :

« an "ecumenical" communitarian position which understood the revelation of the *kerigma* as the decisive event by which every Muslim, whether sinner or not, was ultimately saved . »

J . van Ess (1975) . "The Beginnings of Islamic Theology" . In J . E . Murdoch and E . D . Sylla (editors) . *The Cultural Context of Medieval Learning* . Dordrecht : Reidel Publishing Company, (p . 99),

Ainsi la solution mu'tazilite, bien que rejetée par les sunnites, ne s'oppose radicalement, en fait, qu'à la doctrine kharidjite vue précédemment (*fâsiq* = *kâfir*, tous deux anathémisés et bannis) . Elle rejoint pratiquement le traditionalisme en ce que Dieu seul jugera les hypocrites mêlés à la communauté des croyants . Les mu'tazilites reconnaissent, en vertu de ce principe, la légitimité des quatre premiers califes .

2.1.3. Le troisième principe

Le troisième principe est celui de la **peine éternelle** prévue pour de tels *fâsiq*-s . Le principe finit par être quelque peu flexible . L'école toléra parfois qu'il prit une autre expression, celle d'un purgatoire indéfiniment prolongé . De même, chez les chiïtes, le dogme fut adouci . Cette tolérance provenait du fait que la discussion bifurqua vers une autre question, qui avait été le quatrième principe (ou le deuxième selon sa propre énumération), celui du '*adl*, de la justice de Dieu . On rencontre aussi ce principe sous l'expression, tirée du Coran, de « la promesse et la menace » (*al-wa'd wa l-wa'id*) . Mais celle-ci est en fait plus large, puisque puisque la formule inclut des affirmations devenues sunnites (les œuvres font partie de la foi, rejeter une partie de la révélation coranique ou un consensus sur un hadith est un péché majeur) et qu'elle servira à introduire une section entière des traités de *kalâm* .

2.1.4. Le quatrième principe

Le quatrième principe, celui de la **justice de Dieu**, était né de celui, posé par le qadarisme, selon lequel Dieu ne peut être à l'origine du mal . Il ne faudrait pas en déduire que les mu'tazilites accusaient les autres courants de l'islam d'être les partisans d'une « injustice divine » . Aucun musulman ne soutient naturellement une telle affirmation, si contraire à la lettre du Coran (*cf.* par exemple Cor . IV, 40, et XCIX, 7) . En fait, en se proclamant *ahl al-'adl wa l-tahwîd*, les mu'tazilites entendaient simplement que Dieu ne pouvait pas être l'auteur du mal, au contraire de ce que sera après eux la position des ash'arites, qui ont de fait en leur faveur maints versets coraniques . Précurseurs de Leibniz, les mu'tazilites professaient que Dieu, non seulement ne pouvait faire que le bien, mais qu'Il était tenu au meilleur (*al-aslah*) : le mal a pour seule origine la création .

Références au bien et au mal dans le Coran

L'existence du mal, tout comme celle du bien, est mentionnée par le Coran : ce couple antithétique a donc une existence objective . Le Coran emploie *sharr* (par exemple dans Cor . LXX, 20, ou XCIX, 8) et *khayr* (dont les occurrences sont très nombreuses, bien plus que pour *sharr*) avec ces acceptions .

Dieu en effet est soumis, disent les mu'tazilites, aux mêmes règles que l'homme : le juste que l'homme découvre par la raison s'impose tout autant au Créateur . Le bien et le mal sont objectifs – de cet **objectivisme éthique**, découle l'existence d'un droit naturel –, il n'appartient donc pas à Dieu de les inventer . Les mu'tazilites parvenaient à cette conclusion au moyen d'une autre analogie : tout être intelligent agit pour un motif, une cause finale au sens aristotélicien (*gharad*) ; il en va donc de même pour Dieu . Cette finalité, c'est le bien, voire le mieux, c'est-à-dire, s'agissant des créatures, leur bonheur . Il ne faut pas perdre de vue, en effet que pendant l'Antiquité et le Moyen Âge, le fondement de la morale, de la Loi, ne pouvait être recherché ailleurs que dans un eudémonisme .

Il en résultait là encore, toujours selon les mu'tazilites, que Dieu est tenu d'être juste : il est impossible qu'Il sanctionne des bonnes actions par des souffrances . Il est donc *tenu* de punir le coupable et de récompenser l'homme de bien . Dieu agit ainsi parce qu'il a mis les croyants devant des obligations, celles de la Loi qu'Il a révélée, et que les hommes sont libres de suivre ou non . Mais il faut, ce faisant, que l'homme puisse être l'auteur (*ahdatha, awjada*) de ses actes : comme Dieu, il doit posséder une capacité (*qudra* ou *istitâ'a*) précédant l'acte (*qabla l-fi'l*), capacité grâce à laquelle il peut ne pas effectuer cet acte et ainsi se prémunir de ses conséquences s'il les juge contraires à la Loi ; autrement dit, l'homme est libre et responsable, il n'y a nulle prédestination, et Dieu est étranger au mal de Ses propres créatures (Gimaret¹⁰) . Les hommes font un tel choix, (*ikhtiyâr*, qui signifie « libre arbitre » plutôt que « liberté ») parce qu'ils ont une faculté pour l'exercer, à savoir, **la raison**, laquelle présuppose à son tour que l'obligation préexistait à la révélation . Logiques avec eux-mêmes, les mu'tazilites ajoutent que la raison peut découvrir par elle-même, indépendamment des messages prophétiques, la loi morale : le bien et le mal existant en soi, dans les choses, l'être humain peut les connaître sans le secours de la révélation . En ces matières, le rôle de celle-ci se borne à confirmer ces vérités rationnelles . Plus généralement, en effet, l'homme parvient, par les seules lumières de la raison, à la connaissance d'une théologie naturelle (*cf. infra*, la partie sur l'épistémologie mu'tazilite) .

La seule nouveauté de la révélation – de là vient sa nécessité, en vertu du principe métaphysique que nous venons de mentionner –, réside en ce qu'elle informe l'homme d'autres vérités qui lui demeurerait à jamais inaccessibles par l'exercice de la seule raison : ainsi en va-t-il de certains aspects de la Loi (par exemple les modalités des rites, tels qu'ils sont exposés dans les ouvrages de *fiqh*), de la mission muhammadienne, ou des réalités eschatologiques (résurrection des corps dans l'au-delà, Jugement dernier, etc) . Dieu est donc aussi tenu d'envoyer des prophètes . Ceux-ci sont envoyés pour confirmer ce que la raison sait et informer de ce qu'elle ne peut ou doit savoir . En un certain sens, la révélation n'est qu'un signe de la miséricorde divine ou de l'assistance divine qui permet à l'homme une intelligence plus aisée . Mais la révélation peut ajouter de nouveaux commandements : il y a donc des **commandements rationnels** (comme l'interdiction de mentir) et des **commandements révélés**

⁽¹⁰⁾Pour une étude détaillée de cette question (positions sunnites et positions mu'tazilites comparées), *cf.* l'étude de D . Gimaret (1980) . *Théories de l'acte humain en théologie musulmane* . Paris : Vrin .

(comme l'interdiction de consommer du porc) . On voit donc qu'il est inexact de faire des mu'tazilites des libres penseurs ou des rationalistes partisans d'une « religion naturelle » .

Les ash'arites ne les suivront pas jusque-là . Ils s'opposent sur la plupart de ces points aux mu'tazilites (*cf.* module suivant), affirmant la réalité de la prédestination, niant le libre arbitre de l'homme et l'existence d'une éthique objective . Ils leur reprochent essentiellement de faire des analogies indues . Sur ce dernier point, celui de l'objectivisme éthique, ils considèrent qu'il est une limitation de la Liberté divine, donc de Son Omnipotence, elles aussi récurrentes dans le Coran . Le sunnisme adoptera la solution fidéiste suivante, qui se ramène à une « pétition de principe¹¹ » : l'unique fondement du bien et du mal est la Loi révélée : ce que Dieu ordonne est bien, ce qu'Il défend est mal . Dieu fait ce qui Lui plaît . Il aurait pu se faire que dans la révélation coranique, Il eût déclaré interdit ce qu'il autorise dans la présente loi coranique et *vice versa* . Mentionnons toutefois qu'al-Mâturidî et certains sunnites se séparent d'al-Ash'arî sur cette question en particulier . D'autre part, nous verrons dans le module suivant que la théorie ash'arite des actes humains (le *kasb*) consiste à dire que Dieu produit en l'homme, avant la manifestation d'un acte, sa condition de possibilité, à savoir une puissance concomitante à l'acte . Ce faisant, al-Ash'arî laisse sans solution la question de la responsabilité humaine . Ibn Taymiyya, à juste titre, considèrera cette théorie tout aussi « fumeuse » (*lâ Haqîqa ma'qûla tahta-hu*) que les théories des mu'tazilites comme la *tafîra* de Nazzâm ou les « faits d'être » (*ahwâl*) de Jubbâ'î .

⁽¹¹⁾Nous disons « pétition de principe » parce que cela revient à déclarer que le bien et le mal sont incompréhensibles, à les vider de leur substance : il est évident qu'une même chose ne peut être bonne ou mauvaise sous le même rapport, toutes choses étant égales par ailleurs . Or c'est bien à cela que conduit le subjectivisme éthique des ash'arites . Position d'autant plus étrange que le Coran, comme il a été dit précédemment, « objective » ces notions . L'objection selon laquelle le bien ou le mal sont dans les intentions des agents (hadith prophétique invoqué en faveur, donc, d'un subjectivisme), ne tient pas pour la raison suivante : les normes de *fiqh* sont une classe particulière de normes morales ; or aucun légiste ne les déclare arbitraires, même si chacun peut les formuler différemment (principe de l'*ijtihâd*), puisqu'elles visent le bien (*maslaha*) communautaire . Elles sont posées par avance, dans l'intellect divin, extérieures au *faqîh* qui s'efforce de les découvrir . Il est seulement permis de dire qu'elles sont soustraites en partie au regard humain, d'où les différences d'appréciation à leur sujet . La remarque vaut parfaitement pour les normes éthiques, à moins de supposer que la finalité de la création soit autre que le bien de celle-ci . L'ash'arisme peut donc se définir comme le refus d'une recherche d'un fondement de l'éthique .

Résumé

Bien plus que l'affirmation du libre arbitre, ce principe de la justice divine est au centre de la pensée mu'tazilite : Dieu ne saurait faire le mal . Deux conséquences opposées peuvent en être tirées : celle de la responsabilité de l'homme, libre de faire le bien ou le mal ; mais aussi celle d'un univers qui est le meilleur possible (*al-aṣlah*), comme chez Leibniz (mais pour une raison différente) . Et de fait, nous trouvons des mu'tazilites pour affirmer la liberté, d'autres pour la réduire à une pure possibilité privée d'existence concrète (*cf.* *infra*, Nazzâm et Jâhiz) .

2.1.5. Le cinquième principe

Le cinquième principe est celui du *tawhîd*, à la fois **unité et unicité de Dieu** . Là-dessus, l'islam avait été intransigeant depuis le début dans ses polémiques avec les chrétiens trinitaires et les dualistes zoroastriens ou manichéens . Toutefois, cette unité n'avait pas été comprise de manière uniforme . Des anthropomorphistes, tels que l'exégète Muqâtil b . Sulaymân (m . 150/767), estimaient suffisant qu'on dise que Dieu est un et non deux ou trois, même si on lui attribuait une forme humaine, comme les chrétiens . Ces anthropomorphistes attribuaient à Dieu un corps compact, dense et non creux, qui ne buvait ni ne mangeait . Cette unité divine se limitait donc au nombre et à la consistance, non à la forme, car ce Dieu-là avait des membres, comme l'homme . Des anthropomorphistes chiites de Kûfa, tels que Hishâm b . I-Hakam, raffinaient quelque peu cette représentation en concevant Dieu comme un corps de lumière rayonnant comme un lingot d'argent .

Dieu selon les anthropomorphistes

En effet, outre le fait que le Coran parle de la Face de Dieu, de Ses yeux (au pluriel, non au duel), de Ses mains, un hadith dit qu'Il a créé Adam selon Sa forme (*'alâ sûratihî*) . D'autres hadiths disaient que Dieu était un beau jeune homme aux cheveux bouclés, encore imberbe . L'exégète réputé Muqâtil b . Sulaymân et le chiite Hishâm b . I-Hakam, se représentaient Dieu long de sept coudées, large et profond, et aux trois dimensions égales . Dans le Coran, en effet, il est dit que Dieu est *samad* (Cor . CXII, 2), ce qui selon eux signifiait « solide et massif » . Pour Dâwud al-Jawâribî, cette densité ne concernait que la « partie inférieure » de Dieu . Ces corporéistes (*mujassima*) spéculaient aussi sur la couleur de Dieu, sa localisation et le contact entre Dieu et Son Trône ... Les traditions brodaient naturellement, parfois en des termes très réalistes, sur tous les autres anthropomorphismes en filigrane dans le Coran : la manière dont Dieu créait, voyait, entendait, était assis sur Son Trône, se fâchait, s'attristait, se moquait, rusait ... C'est pourquoi les *mushabbihâ* (anthropomorphistes) et les *Hashwiyya* (traditionnistes littéralistes) se « recrutaient » essentiellement chez les traditionnistes .

Les mu'tazilites, au contraire, comprenaient l'unité divine comme une incorporité et une unité d'Essence . Dieu était pour eux au-delà du temps et de l'espace et non soumis au changement . Il n'était pas un corps, mais uniquement une « chose » (signifiant par là un objet de l'esprit : ce dont on peut dire « quelque chose », c'est à dire, un objet de connaissance, connaissable), il n'était pas non plus un être qu'on ne peut percevoir par les sens, mais uniquement atteindre par la raison, par un effet de Sa Volonté créatrice dans la nature . Et il allait de soi que comme tout ce qui existe ici-bas, cette incorporité impliquait aussi de comprendre en un sens allégorique (*ta'wil*) les versets allégoriques du Coran qui parlent de la Face, des Mains, de Yeux de Dieu ou encore de sa session sur un Trône, puisque Dieu n'est pas un corps : les Mains de Dieu désignent Sa Générosité, ses Yeux, Sa Science, Sa Face, Son Essence, etc .

Ainsi se greffa sur ce *tawhîd*, au point d'en être synonyme pour les mu'tazilites, un *tanzîh* ($\approx ta'tîl$), c'est-à-dire une pure transcendance, au-delà de tout attribut divin . Pareillement embarrassé, l'ash'arisme voudra maintenir néanmoins la coexistence de l'Essence divine et de ces attributs : ils ne sont ni identiques à

Dieu, ni autres que Lui . Cette formule évoque la thèse des hypostases « fondues mais non confondues » dans l'Unité divine, à propos des personnes de la Trinité chrétienne .

Ajoutons la fameuse **thèse du Coran créé** . En effet, parmi ces attributs, celui de la Parole (mentionnée dans : Cor . II, 75 ; IX, 6 ; XLVIII, 15), et naturellement la Révélation coranique prise globalement, possèdent un caractère particulier : une révélation prophétique se réalise en ce monde, elle est donc un accident créé dans un corps (celui de Muhammad, buisson ardent pour la Torah de Moïse etc .) et, d'autre part, tout attribut divin ne fait qu'un avec Dieu Lui-même . Il en résulte que le Coran ne peut être qu'extérieur à Dieu, donc une création (Bouman¹²) . Il en résulte aussi que la Parole divine ne peut être éternelle . Nous verrons cela plus en détail dans le module suivant .

⁽¹²⁾Pour des détails sur cette question, cf . J . Bouman (1959) . *Le conflit autour du Coran et la solution d'al-Baqillânî* . Amsterdam : Jacob van Campen .

2.2. Classification des Attributs divins

Dans le Coran et, dans une moindre mesure, dans les traditions prophétiques, Dieu se trouve décrit par un certain nombre de qualificatifs : juste ('*âdil*), savant ('*âlim* ou '*alîm*), miséricordieux (*rahmân* ou '*rahîm*), *karîm* (« généreux »), *latîf* « bon »), nourricier ou sustentateur (*râziq*), etc ., avec ou sans article .

Exemple

Cf . par exemple les énoncés coraniques : *Allâhu bi-kulli shay'in 'âlimun* « Dieu a connaissance de toute chose », *Allâhu ya'lamu mâ fi l-sudûr* « Dieu sait ce que recèlent les cœurs », *Allâhu bi-kulli shay'in qadîr* « Dieu a pouvoir sur toute chose » .

Les versets s'achèvent souvent sur une clausule qui comporte deux Noms divins . Avec l'article, ils sont autant de noms de Dieu, synonymes d'Allâh . Il en va de même en français lorsqu'on dit l'Éternel, le Tout-Puissant, etc . Sans article, ils sont autant de qualités que je puis Lui attribuer : Allâh est savant, vivant, etc . Ces qualités sont énumérées dans le Coran, mais il y a aussi celles qui n'y figurent pas et qui néanmoins peuvent indubitablement lui convenir : par exemple, existant, éternel, agissant, etc . On touche ici à la question des Noms divins¹³, qui, assez tôt, donna lieu à des listes conventionnelles utilisées par les fidèles .

⁽¹³⁾Sur cette question, voyez l'ouvrage de D . Gimaret (1992) . *Les Noms divins en islam* . Paris : Les éditions du Cerf

Il était naturel que les premiers théologiens en viennent à nommer les qualités correspondantes, parlant alors d'Existence de Vie, de Science, etc . de Dieu, qu'ils concevaient comme des perfections attachées à Son Essence, sans commune mesure avec ce que sont ces qualités dans les créatures . Ces qualités sont traditionnellement appelées Attributs divins (*sifât Allâh*) . Il se peut d'ailleurs que ces premiers théologiens y aient été conduits à ces conceptions par leurs discussions avec les théologiens chrétiens à propos de la Trinité, ceux-ci la concevant comme trois perfections sises en l'Unité divine .

Référence bibliographique

H . Wolfson (1976) . *The philosophy of the Kalâm* (chap . II, pp . 112-115) . Cambridge, Massachusetts and London : Harvard University Press .

Il se peut aussi que la philosophie de l'époque ait joué son rôle . Mais on ne saurait nier que le point de départ fut le Coran et les études grammaticales auxquelles il donna lieu dès le début du II^e siècle . Pour preuve, le fait que le principal problème auquel se heurta cette conception, celui des rapports entre les Attributs et l'Essence divine, fut posé non en termes philosophiques, mais en termes grammaticaux (*cf. infra*) .

Ceci étant, les mu'tazilites distinguèrent rapidement **deux types d'attributs** (et leurs adversaires reconnurent le bien fondé de cette distinction) :

- Tout d'abord, **ceux dits « de l'acte »** (*ṣifāt al-fi'l*), c'est-à-dire ceux que Dieu mérite du fait de Ses actions et qui pour la plupart, concernent Son attitude vis-à-vis des créatures . Ce sont des qualifications qui s'appliquent donc à Dieu agissant : le fait de créer, de châtier, de manifester Sa Grâce, etc . Tels sont *khâliq* (« créateur »), *râziq*, *muhsin* (« bienfaisant »), etc . On peut aussi les définir comme ceux dont Dieu peut être qualifié du contraire, c'est-à-dire qu'il peut produire des actes qui leur sont contraires : Dieu peut ne pas vouloir, créer, punir, etc . Par définition, ces attributs ne peuvent s'appliquer à Dieu qu'à partir du moment où Il accomplit les actions correspondantes . On ne peut donc dire de Dieu : *lam yazal Allâhu khâliqan, 'âdilan ...* Ces actes divins étant non éternels, ces Attributs – tous mentionnés dans le Coran – ne sont pas, eux non plus, éternels . Il se posera alors la question de savoir si Dieu ne les possédait pas néanmoins dans la prééternité . En d'autres termes, ces Attributs opératifs, mentionnés dans le Coran, tels que la Volonté, l'Audition, la Vue, la Parole, décrivent cette fois la relation temporelle de Dieu avec Sa Création . Ils sont nécessairement autres que Dieu, à la différence de l'autre catégorie, et sujets au changement, puisqu'ils viennent à se manifester, donc à être, lorsque Dieu veut, entend, voit, parle, et cessent lorsqu'il ne veut pas, n'entend pas, etc . (toutes des formulations coraniques elles aussi) . C'est pourquoi le calife al-Ma'mûn, remarquons-le, avait déclaré que le Coran était créé : il était la Parole de Dieu, son discours prononcé à un moment donné de l'histoire .
- En revanche, seuls s'appliquent à Lui de toute éternité (*fi mâ lam yazal*) les qualificatifs qu'Il mérite du fait de Sa propre essence (*ṣifāt al-dhât*) . Ce sont ceux dont Dieu ne peut être qualifié du contraire, puisqu'Il ne saurait être le contraire de ce qu'ils impliquent . Si l'on parle par exemple de l'Omniscience de Dieu, cela interdit qu'on dise de Dieu qu'il est Ignorant . Ces attributs sont dits pour cette raison « **entitatifs** » . Ce sont les suivants : Vie, Science, Puissance, Ouïe, Vue, Parole, Volonté et Éternité : ils sont éternels et immuables, comme Dieu Lui-même, et nous indiquent simplement des aspects de Son Essence ; ils concernent Dieu envisagé en Lui-même, indépendamment de Sa Création . Se posera alors la question de savoir comment ils « résident » dans Son Essence et comment ils se confondent avec elle . Cette classification subsista dans tout le *kalâm* postérieur .

2.3. Le problème des Attributs divins

Cette théorisation posait un certain nombre de problèmes et en premier lieu la réalité même de ces Attributs divins : il y a, d'une part, le dogme fondamental de l'unicité divine, et d'autre part, dans le Coran, Dieu s'est donné des noms : Savant, Vivant, Puissant etc . Est-ce à dire que Dieu est Savant par une science qui est en Lui, Vivant par une vie qui est en Lui, etc. ? En d'autres termes, doit-on dire que Dieu, qui est éternel, possède éternellement les attributs de la science, de la vie, etc . (attributs substantifs) ? Comment concevoir de tels attributs sans réifier les Attributs et les transformer en entités indépendantes menaçant le *tawhîd* ? Et si la Science divine était réellement Dieu, comme Abû l-Hudhayl semblait le dire, comment la différencier des autres Attributs, tout autant Dieu que la Science ?

Dès le départ, le principe mu'tazilite est énoncé dans toute sa netteté : Dieu seul est éternel . Admettre en Dieu une entité (*ma'nâ*), un attribut (*sifa*) éternel comme lui, c'est admettre un éternel à côté d'un autre éternel et donc ouvrir la porte au polythéisme . On ne peut concevoir, par conséquent, que Dieu ait une science, une vie ... qui seraient des attributs éternels distincts de Lui . Le mu'tazilisme postérieur à Wâsil a exprimé le principe sous des formes différentes, sans sacrifier le fond de la thèse : les différentes qualifications attribuées à Dieu n'impliquent pas de distinction dans l'Essence divine, qui doit rester une et indifférenciée . Pour Abû l-Hudhayl, « Dieu est savant par une Science identique à Lui-même » . Ainsi, les attributs substantifs sont encore maintenus ; ils disparaissent chez ses successeurs, qui ne parlent que d'attributs qui sont des noms d'agent (*ism fâ'il*), des qualificatifs : Dieu est savant, mais non par une science, puissant mais non par une Toute-puissance, etc . ; ces qualificatifs renvoient à la même Essence divine ; pour Nazzâm, ce sont autant de noms différents d'une même Essence (c'est la fameuse question du nom et du nommé) . Ou encore, suivant al-Jubbâ'î : les différentes qualifications de Dieu sont énoncées en vertu de son Essence . Toutefois, Mu'ammâr ajoutait que les attributs étaient inhérents à l'Essence, en tant que *ma'ânî* (réalité intellectuelle), ce qui implique qu'ils aient été, pour lui, autre chose que de simples dénominations, disons des « entités » .

Ainsi, puisque de telles questions avaient rapport à des affirmations des versets coraniques, on y répondit par des arguments linguistiques . La doctrine des Attributs n'est pas née d'une problématique métaphysique, mais grammaticale . Les versets coraniques, où il est dit que « Dieu sait », sont traduits par Abû l-Hudhayl non pas « Dieu a une Science », mais : il y a un « acte de savoir » relatif à l'Essence de Dieu . Mais ce n'était pas nécessairement une solution définitive . On put encore, comme le firent certains opposants aux mu'tazilites, tel Ibn Kullâb (m . ≈ 241/855), conclure que la formulation coranique impli-

quait au contraire « une entité séparée subsistant en Dieu qui fut ou sera » . Telle sera la position du *kalâm* non mu'tazilite, notamment celle des théologiens ash'arites .

Mais revenons aux mu'tazilites . À refuser les attributs substantifs, il se présente alors immédiatement une objection : si les qualificatifs renvoient à la même réalité, en quoi diffèrent-ils ? En quoi la Science de Dieu est-elle différente de Sa Toute-puissance et en quoi diffèrent-elles de l'Essence ? Les mu'tazilites répondent par une sorte de théologie apophatique : Dieu est savant parce qu'on ne peut dire de Lui qu'il est ignorant . Mais le problème reste entier . Chaque attribut n'exprime ni la totalité de Dieu, puisque d'autres attributs existent, ni une de Ses parties, puisqu'Il est indivisible .

C'est dire que pour les mu'tazilites, les attributs divins n'ont pas de réalité objective : une *sifa* se réduit au *wasf*, donc à un mot (*qawl wa kalâm*), c'est-à-dire à un processus langagier, un jugement d'attribution (*wasf*), autrement dit, non pas une qualité existant réellement dans le qualifié (*mawsûf*) : *al-wasf hiya l-sifa, wa l-tasmiya, hiya l-ism* (Jubbâ'î) . C'est refuser de passer du nom d'agent ('*âlim, qâdir*) au *maşdar* ('*ilm, qudra*), contre le sens commun et surtout contre le sens de la langue partagé par tous les locuteurs de l'arabe . C'est qu'en effet énoncer un nom d'agent n'est rien d'autre que nommer le sujet autrement que par son nom propre : dire l'Agissant, parlant de Dieu, le Tout-puissant, l'Éternel, ce n'est rien d'autre que dire : Dieu . Il n'y a rien en Dieu qui soit un Agir, une Toute-puissance autonomes et réels en Lui .

La position mu'tazilite est d'autant plus délicate qu'elle va à l'encontre d'un principe adopté par tous les théologiens du *kalâm* : toute qualification marque un existant, une réalité (*ma'nâ*) dans cette chose . En d'autres termes, dans le langage ontologique de l'époque : elle correspond à un accident résidant dans une substance ('*arad qâ'im bi-jawhar*) qui est son réceptacle (*mahall*) . Or cette ontologie, les mu'tazilites l'adoptèrent eux aussi . Pour échapper à cette contradiction, ils semblent avoir refusé de considérer les attributs divins (*sifât*) comme des accidents . Le modèle théorique de cette conception fut la théorie des « modes » (*ahwâl*) d'Abû Hâshim al-Jubbâ'î, conçue pour sortir de l'aporie dans laquelle s'enfermait la conception des Attributs divins (cf. *infra*) .

2.4. La théorie des « modes » chez Abû Hâshim al-Jubbâ'î

Le « mode » (d'être) ou *Hâl* (littéralement « état », mais nous préférons dire « fait d'être ») fut imaginé par Abû Hâshim al-Jubbâ'î pour sortir de la double aporie à laquelle conduisaient les Attributs divins entendus comme entités indépendantes : menacer l'unicité divine et abolir un principe de distinction entre les essences . La première aporie a été vue précédemment . La seconde provient du fait qu'à concevoir le *ma'nâ* comme principe unique de qualification, une fois ôtés les *ma'ânî* qui, dans l'existant, s'ajoutent à l'essence, toutes les essences sont indifférenciées : il reste l'existant pur, un sujet, un « soi » (*dhât*) . Avicenne répondra que chaque existant a en propre un principe d'in-

dividuation, par lequel il est tel ou tel existant déterminé, séparé et qui fera sa quiddité . Mais telle n'est pas la conception de nos théologiens se font des attributs à cette époque et jusqu'aux *sifâtiyya* pré-ash'arites, et c'est pourquoi la conception exposée plus haut soulève l'objection des mu'tazilites .

Abû Hâshim se proposa de lever la seconde aporie, ce qui lui permit du même coup de se débarrasser de la première . Sa thèse est que l'existant en soi ne se réduit pas à une simple essence : il s'ajoute à celle-ci, non pas le principe d'individuation thomiste, d'origine aristotélicienne, mais un *Hâl*, c'est-à-dire le fait d'être tel (*kawnu-hu kadhâ*) . Ce qui est le *Hâl* de Zayd, ce n'est pas la science qui est en lui (qui est un *ma'nâ*), mais le fait d'être savant (*kawnu-hu 'aliman*, *'alimiyyatu-hu*), et c'est une description (*wasf*) de Zayd plus adéquate que de dire qu'il a de la science (ce qui conduit à lui attacher l'attribut *sifa* de science) . Cet état-là a donc une cause (*'illa*), qui est le *ma'nâ* (la science), qui réside dans l'essence de Zayd (*qâ'imān bi-dhâti Zayd*) et qui s'ajoute à elle . Un jugement de qualification, un *wasf*, consiste donc à affirmer de quelque chose une qualité adventice en lui, mais aussi à énoncer un *Hâl*, c'est-à-dire le fait d'être (plutôt que de posséder) telle qualité .

Appliqué à l'essence de toute chose, ce concept nouveau permet de dire que dès que cette chose existe, il s'y ajoute « quelque chose » qui, inséparable d'elle, constitue sa quiddité (= le fait d'être une essence) . Ceci indépendamment des autres faits d'être qu'elle « possède », liés aux attributs qui la caractérisent, qui peuvent être ou non causés (lié à un *ma'nâ* ou non) . Les attributs ou états non causés sont ceux d'un genre donné (le lieu, la couleur ...) .

« On doit distinguer entre l'essence et la quiddité qui est son principe de distinction en dehors de toute entité et qui est elle-même fait d'être essence . »

D . Gimaret

Ainsi, ce concept offre le moyen de dépasser l'essence comme pure existence indifférenciée une fois dépouillée de ses accidents ; il est un principe de distinction, qui rejoint le principe d'individuation scolastique (dans sa version scotiste, l'haeccité) .

Cette quiddité ne se confondant pas avec l'existence particulière, elle est non existante, mais elle n'est pas pour autant néant, inexistence : elle possède un certain degré de réalité (qu'Abû Hâshim appelle son *thubût ≠ wujûd*), sans pour autant être un existant, ce qui aurait provoqué une régression à l'infini . Le *Hâl* est un *wasf*, un jugement de qualification, non une entité ajoutée à l'essence . Dès lors, cette qualification ne peut exister indépendamment de l'existant dont il est l'attribut . Je ne peux penser « blanc », « savant », etc . indépendamment de cette feuille blanche, de ce Zayd savant, etc . Une fois encore, on ne peut s'empêcher de penser que la structure des langues sémitiques, qui ignorent le verbe être, est à l'origine de cette intuition pour les locuteurs de ces langues : *'âlim* signifiant « étant savant » (plutôt que « savant »), il éveille instinctivement dans l'esprit un sujet, sans passer par un verbe . Intrinsèquement

Hâl de quelque chose, de quelqu'un, le *Hâl* n'est pas seulement jugement : il n'est donc ni existant (à la manière d'un *ma'nâ* réifié) ni non existant (à la manière d'un pur jugement) .

Cette solution est habile concernant le problème des Attributs divins . Distinguant rigoureusement le *Hâl* du *ma'nâ*, et considérant en Dieu, non plus des attributs au sens propre, mais des « faits d'être » (le fait d'être Tout-puissant, Savant, Vivant etc .), Abû Hâshim al-Jubbâ'î évite toute ambiguïté quant au statut ontologique de ces « faits d'être » : il ne s'agit plus d'entités ; on ne saurait les considérer comme des existants, comme des « choses » distinctes de l'Essence divine . Mais, reconnaissant sur un autre plan une réalité objective aux états, il donne un fondement réel au jugement d'attribution et évite ainsi la difficulté sur laquelle achoppaient nos théologiens .

On aura remarqué également que, contrairement à ce qu'on a affirmé, cette théorie au fond plus réaliste que conceptualiste, vérifie pleinement la remarque faite précédemment :

Une discussion d'ordre linguistique

La théologie mu'tazilite tourne plus autour de discussions grammaticales sur le texte de la Révélation qu'autour de questions purement philosophiques .

Lecture suggérée

Sur les conséquences philosophiques de ce qu'il faut bien appeler une ontologie, la relation avec le problème médiéval des universaux, etc ., voyez A . Alami (2001) . *L'ontologie modale . La théorie des modes chez Jubbâ'î* . Paris : Vrin (préface de R . Arnaldez) .

2.5. L'onto-cosmologie mu'tazilite

Au sujet de l'atomisme mu'tazilite

Pour un exposé détaillé sur l'atomisme mu'tazilite, cf. A . Dhanani (1994) . *The Physical Theory of Kalâm . Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology*, Leiden : Brill . Et : J . van Ess . *Prémices de la théologie musulmane* (chap . III, pp . 71-100), qui résume *Theologie und Gesellschaft* .

Le problème des Attributs divins ne concernait que Dieu en Soi . Les mu'tazilites ont aussi tenté de penser la relation entre Dieu et sa création . Ils en vinrent à élaborer un modèle atomistique qui, avec des fortunes diverses, devait dominer toute la théologie postérieure . Cette philosophie de la nature ne doit rien au Coran et trahit l'influence de la philosophie grecque, puisque l'atomisme, comme principe cosmologique, avait été soutenu par Démocrite et Épicure : l'homme est un corps (*jism*), composé d'un agglomérat d'entités indivisibles, les **atomes** (*juz'*, pluriel *ajzâ'*, littéralement « parties ») . Combinant cette théorie avec la distinction aristotélicienne entre substance et accidents, les mu'tazilites en déduisirent que la substance supporte des **accidents** (vie, couleur, sens, etc .) qui lui sont inhérents . Mais l'influence grecque n'a

pas été chez eux un simple emprunt : les concepts de Démocrite et d'Épicure ont été repensés, tout comme d'ailleurs l'aristotélisme a été repensé dans le thomisme . Il se peut, du reste, que plusieurs influences aient ici été à l'œuvre : stoïcienne, indienne, cette dernière professant, elle aussi, l'atomisme . Nous en avons pour preuve le fait que chez les premiers penseurs mu'tazilites on relève une pluralité d'opinions à ce sujet .

À l'origine, il fut conçu par Dirâr b . 'Amr mais son expression définitive fut l'œuvre, là encore, d'Abû l-Hudhayl . La conception des corps de ce dernier était que les atomes en tant que points mathématiques n'avaient aucune extension spatiale avant qu'ils ne se touchent . Aussi n'ont-ils pas trois dimensions ; seuls les corps sont tridimensionnels . C'est uniquement dans l'espace, en combinaison avec d'autres, que les atomes revêtent des accidents, la couleur par exemple, et de ce fait la visibilité . Isolés, les atomes ne revêtent qu'un petit nombre d'accidents . Ils rendent alors possible la composition ou son contraire (la séparation), le mouvement ou son contraire (le repos) . Ainsi, le mouvement signifie que les atomes se joignent les uns aux autres et prennent de l'extension ou bien qu'ils se séparent et perdent alors leur corporéité . Le repos signifie qu'ils gardent leur état d'isolement et donc ne peuvent être perçus ou bien qu'ils sont composites et de ce fait demeurent spatiaux . Plus important est le fait que les atomes ne se joignent pas par eux-mêmes, puisque leur composition est un accident et les accidents, par définition, sont créés par Dieu . Un corps n'existe donc pour autant que Dieu autorise l'accident à durer . Les thèses de Mu'ammar, de 'Abbâd b . Sulaymân, de Ja'far b . Harb, sont encore différentes, mais nous ne nous y attarderons pas . Il suffira de comparer ce « modèle », tel qu'il a été reconstitué, avec celui qui fera fortune dans l'ash'arisme (lequel est connu avec plus de certitude, cf. *infra*) .

Le mouvement selon l'atomisme mu'tazilite

Arrêtons-nous seulement sur les conséquences qui en résultent pour le mouvement . En effet, dans le cadre de l'atomisme, le mouvement signifiait seulement que les atomes d'un corps mobile, à différents instants, étaient face aux atomes suivants de la surface sur laquelle ce corps était en mouvement . En conséquence, on devait discuter du problème de savoir quand le mouvement avait lieu un tant soit peu, s'il commençait dès le premier instant ou bien le second, quand il avait déjà cessé d'exister . Le mouvement, disait-on, est seulement une convention de langage ; en réalité, les corps sont toujours au repos, quoiqu'à des endroits différents successifs . La continuité n'est qu'une illusion de nos sens, comme dans un film .

Quant à l'être humain, pour Abû l-Hudhayl il était d'abord un simple complexe d'atomes et d'accidents . Il est vrai qu'il est vivant alors que d'autres corps ne le sont pas, mais la vie est elle aussi un accident, une qualité surajoutée au conglomerat d'atomes qui forment le corps . Il y a quelque chose comme l'âme, mais elle est simplement conçue comme une sorte de souffle qui se répand dans le corps tant que celui-ci est vivant . L'âme peut quitter le corps durant le sommeil, ceci explique le phénomène du rêve . Mais elle n'est pas immortelle : elle garantit la vie et disparaît avec elle . Ce qu'Abû l-Hudhayl et ses pairs voulaient expliquer, ce n'était pas la continuité ou le caractère unique de la personne humaine, mais la puissance qu'a Dieu de recréer Dieu dans l'au-delà, lors de la résurrection devant précéder le Jugement Dernier (cette autre affirmation cardinale du Coran) . Dieu ajoute l'accident « vie » aux atomes qui les forment lorsque Dieu les forme ; Dieu retire cet accident lorsqu'il les fait mourir . Et Il recommencera cela de la même manière à la Résurrection .

Notons qu'en quelque sorte, l'atomisme mu'tazilite renversait complètement le sens de l'atomisme grec. Démocrite et Épicure cherchaient à expliquer la nature par le principe du hasard – et c'est pourquoi leur philosophie avait été vivement combattue par les Pères de l'Église. Pour les mu'tazilites, au contraire, **l'atomisme devenait le mécanisme intime de l'Omnipotence divine**. En tant que simples conglomérats, les choses ne possèdent aucune essence par elles-mêmes, ce qui démontre leur dépendance radicale vis-à-vis de Dieu, affirmation cardinale du Coran. Toutefois, si les existants sont réduits à des composés purement matériels, il ne s'ensuit pas que la doctrine soit un matérialisme. Les atomistes grecs cherchaient la monade, substance simple indivisible, éternelle, qui constitue l'élément dernier des êtres, unité qui fût à la fois l'origine et la raison de la multiplicité. Aux antipodes d'un tel agnosticisme de principe, nos atomistes mu'tazilites cherchaient à expliquer la Création, à rendre compte de la Volonté universelle et de la Toute-puissance divines.

Al-Ash'arî, ainsi que ses disciples, reprendra pour l'essentiel l'atomisme mu'tazilite sous sa forme classique, celui de Jubbâ'î, théorie qui se ramène pour l'essentiel aux détails suivants : L'univers est tout entier fait de substances. Mais il faut entendre la substance au sens matériel, puisque ce mot devient dans l'école jubbâ'ite, synonyme d'atome. Tout corps est un ensemble de substances-atomes. Ils les admettent donc un principe d'homogénéité de la matière. Les substances dont sont composés les corps sont toutes semblables, interchangeables. On voit bien ici la différence avec la théorie d'Aristote¹⁴. Ils discutent d'ailleurs du nombre minimum d'atomes que doit contenir un corps, et ce nombre varie suivant les auteurs. Jointes aux autres atomes, ils constituent des couches qui s'organisent en un maillage serré et régulier de lignes se croisant à angles droits. Chaque corps est constitué d'un empilement de telles couches. Le monde entier n'est lui-même qu'un immense empilement de couches.

D'autre part, la substance en tant que telle – emprunt visible cette fois à l'aristotélisme – ne peut exister sans les accidents qui lui sont inhérents, elle est leur support. Ceux-ci permettent donc à la substance d'exister ; mais ils sont incorporels, à la différence de la substance, et rendent compte de ce que les corps ont telle ou telle propriété, qu'ils soient vivants ou inanimés (mobilité, chaleur, couleur, science ...). Ce sont donc eux qui expliquent les différences entre les corps, car seuls les accidents diffèrent entre eux. Et d'autre part, les accidents eux aussi sont constitués d'atomes.

2.6. Atomisme et libre arbitre

L'atomisme de Jubbâ'î n'est pas seulement corporel, il est aussi temporel : le temps est une succession d'instantanés (*waqt* ou *Hâl*). Notons toutefois un point qui séparera Jubbâ'î d'al-Ash'arî : pour le premier, la durée n'est pas un accident,

⁽¹⁴⁾Rappelons que la substance est pour Aristote ce qui existe en soi (*ens in se*), c-à-d. non dans un autre (*ens in alio*) : ce n'est donc pas la matière.

Résumé

En somme, l'ontologie mu'tazilite se réduit à ceci : un être est la combinaison originale et individuelle, dans le cadre atomistique, d'un principe corporel et d'un principe incorporel.

mais une propriété définissant la substance : l'essence de la matière, pourrait-on dire, est donc la durée . Pour al-Ash'arî, au contraire, la substance cesse d'exister dès que les accidents, créés par Dieu en elle, disparaissent .

Note

Cette thèse sera la pièce essentielle de son occasionnalisme radical : une substance dure parce que la Toute-puissance de Dieu opère en elle à chaque instant une recréation de l'accident de durée . L'atomisme mu'tazilite fut ainsi repris d'autant plus facilement par al-Ash'arî qu'il se radicalisait et pouvait s'accorder avec une vision occasionnaliste du monde, laquelle s'accordait à son tour avec l'Omnipotence divine : si le monde persiste, ce n'est pas en vertu de lois inhérentes au cosmos, lesquelles seraient indépendantes de la Volonté divine (les causes secondes), mais en vertu d'une recréation continue des substances et des accidents par le Créateur à chaque instant (*al-khalq fi kulli waqt*) .

Quant aux mu'tazilites, ils étendirent eux aussi l'atomisme au domaine de l'action humaine, mais à leur manière, ce qui montre bien qu'il n'y a pas de lien nécessaire entre volontarisme divin et atomisme . Pour les mu'tazilites, la liberté de choisir que présuppose la responsabilité humaine se fonde sur la notion de puissance ou capacité (*istitâ'a, qudra*) reçue de Dieu par l'individu . Cette capacité n'est pas à concevoir comme une qualité permanente, une faculté innée de pouvoir agir, mais comme un pouvoir momentané d'accomplir tel acte déterminé . Cette hypothèse de base était commune aux mu'tazilites et à leurs opposants déterministes (hanbalites et autres proto-sunnites « attributistes », *sifâtiyya*, puis sunnites) . La seule différence entre les mu'tazilites et leurs adversaires, c'était que la capacité n'était pas donnée en même temps que l'acte, comme le soutenaient les déterministes, mais un instant avant, ce qui laissait un atome temporel nécessaire pour que l'homme ait la possibilité de prendre une décision, de choisir d'agir ou de ne pas agir . Certains mu'tazilites de Bagdad pensaient que la capacité pour agir n'était pas seulement momentanée, puisqu'elle était identique à la santé et le fonctionnement correct du corps : ils comprenaient même ce *continuum* comme une simple accumulation d'instant isolés . Mais la continuité ne fut jamais le facteur qui intervenait au départ dans de telles discussions, comme chez les Grecs .

Ce concept d'un monde fondamentalement disjoint semble exclure la causalité . Mais les mu'tazilites n'allèrent ordinairement pas jusqu'à y renoncer totalement . Tout d'abord, ils lui donnèrent un autre nom, celui de la « **production** » (*tawallud*) qu'ils définirent comme la dépendance d'un acte par rapport à un autre . C'était là sauvegarder la liberté humaine puisque le *tawallud* réintroduisait les causes secondes . Les exemples choisis par eux montrent en fait qu'ils pensaient seulement la causalité en termes d'actions humaines . Ils ne voulaient pas formuler une loi de la nature, mais lier l'être humain aux conséquences de sa propre conduite . Ils étaient surtout intéressés par l'homme et sa responsabilité . Leur point de vue était juridico-religieux plutôt que métaphysique, car ils parlaient des obligations que l'homme a vis-à-vis de Dieu .

Ils élaborèrent aussi, en ce sens, le **concept de nature** (*tab'*), notamment des théologiens comme Mu'ammar b . 'Abbâd, Nazzâm), probablement influencé par l'hellénisme, concept toutefois nié par les autres mu'tazilites . Suivant cette dernière théorie, les accidents interagissent en vertu d'une nécessité naturelle

(*tab'*) ou par le fait de la volition humaine (*ikhtiyâr*) . Dieu crée les substances, mais les accidents sont soumis à la causalité seconde . Cette conception leur permettait de prouver que Dieu ne crée pas le mal . Elle ne fut pas sans influencer la théologie mâturîdite (*cf.* le module sur al-Mâturîdî) . Plus tard, ils reconnurent qu'ils ne pouvaient négliger complètement le monde et ils eurent à expliquer un monde qui fonctionne d'une manière ordonnée et prévisible, bien qu'il soit à chaque instant dépendant de la Volonté divine . Abû Qâsim al-Ka'bî parle d'une « coutume » de Dieu à ce propos, qui ne change qu'à l'occasion d'un miracle .

Précision

Les mu'tazilites, contrairement aux ash'arites, pensaient que l'homme produit ses actes . Comme il ne saurait produire les corps (cette production est une création, elle est donc réservée à Dieu), l'homme ne peut produire que des accidents . Certains mu'tazilites pensaient que ce pouvoir, l'homme ne l'avait qu'en lui-même . Pour Nazzâm, par exemple, ce qui se produit en dehors de l'homme et qu'il semble causer (par exemple le mouvement de la pierre que je jette) est en fait acte de Dieu, causé par la nature (*tab'*) de la pierre : il y a donc coïncidence entre l'acte intérieur (la main qui fait le geste de lancer) et l'acte extérieur (le mouvement de la pierre dans l'air) . Jâhîz limite encore davantage les actes intérieurs : seule la volonté reste en pouvoir de l'homme ; tout le reste est acte en vertu de sa nature, c'est-à-dire d'automatismes, même un raisonnement ; dans le cas de nos actes, ce sont nos inclinations qui incitent à telle décision . En effet, il y a nécessairement passage à l'acte lorsque les incitations l'emportent sur les inhibitions . Nazzâm préfigure ici Spinoza, selon lequel notre liberté réside seulement dans la conscience que nous avons de ces incitations .

Mais selon d'autres mu'tazilites (Bishr al-Mu'tamir, Ja'far b . Mubashshir), l'homme a au contraire le pouvoir de produire indirectement des actes extérieurs à lui-même, de les engendrer (*tawlid*, *tawallud*) par l'intermédiaire d'autres actes qui en sont la cause génératrice : le mouvement de la pierre induit par mon geste n'est donc pas la conséquence de quelque nature . Ainsi, nos mu'tazilites admettent, contrairement à l'ash'arisme, le **principe de la causalité** . Pour les premiers cités, il existe en outre, une nature qui détermine dans les êtres des processus nécessaires . C'est donc le principe de la science moderne, et de fait, Jâhîz et Nazzâm étaient naturalistes, physiciens, psychologues .

2.7. Un autre modèle : celui de Nazzâm

La vision du monde d'Abû l-Hudhayl, qui vient d'être décrite, eut une influence décisive sur l'école de Baṣra, par l'intermédiaire de Jubbâ'î . Mais de son vivant, elle fut concurrencée par celle de son neveu al-Nazzâm, (m . ≈ 225/840) qui fut un adversaire résolu de l'atomisme .

Lecture suggérée

Pour un exposé de ces arguments, D . Gimaret (1990) . *La doctrine d'al-Ash'arî* . Paris : Éditions du Cerf (p . 53 sqq .) ; J . van Ess (1992) . *Theologie und Geschichte im 2 . und 3 . Jahrhundert Hidschra . Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* Berlin / New York : Walter de Gruyter (III, p . 296 sqq .) .

Mais plus encore que Abû l-Hudhayl, Nazzâm élaborait sa théorie sur la base d'une philosophie de la nature . Comme il soutenait que les corps sont divisibles à l'infini, il résolut le paradoxe de Zénon d'Élée, que lui objectait Abû l-Hudhayl, par sa fameuse théorie de la saltation¹⁵ (*tafra*), qui revient à réduire le continu au discontinu . Quant aux corps, ils s'interpénètrent et sont soit visibles de l'extérieur, soit cachés à l'intérieur : c'est la fameuse théorie du *kumûn* . Elle lui permettait d'expliquer le mouvement de manière originale . D'autre part, pour lui, les corps et l'âme *nafs* s'interpénètrent (*mudâkhala*) ; les

⁽¹⁵⁾ Si cette intuition avait donné tous les prolongements dont elle est susceptible, elle eût donné lieu au calcul infinitésimal, qui ne fut découvert qu'au XVII^e siècle par Leibniz et Newton .

couleurs, les sens, la vie, l'âme sont des substances (*jawhar*) qui ne sont ni des accidents ni des atomes . Seul le mouvement est accident et tous les actes de l'homme sont des accidents, y compris la connaissance . Selon lui, les objets inanimés ont une nature propre qui est indépendante dans son activité, bien qu'en dernier ressort créée par Dieu . Ils sont eux aussi composés de divers éléments, toutefois, ces éléments ne sont pas de simples agglomérats d'atomes, mais se mélangent et croissent en des unités organiques . Ils ne se mélangent pas d'eux-mêmes comme les atomes : c'est Dieu qui alors opère pour les rassembler . Ils ne dépendent pas de la volonté divine à tout moment de leur existence ; ils sont plutôt créés tous à la fois et se comportent ensuite suivant leur nature propre .

Nazzâm restreignit aussi l'omnipotence divine : elle doit s'arrêter devant le libre arbitre de l'homme . L'être humain lui aussi n'est plus seulement unique à cause d'une forme extérieure, mais possède une âme qui, quoique encore matérielle, survit au-delà de la mort . Elle pénètre le corps (*mudâkhala*) qui, lui, est tenté par le mal . Nazzâm fut le premier théologien musulman à reprendre les preuves platoniciennes d'une immortalité de l'âme . Celle-ci, un « corps subtil » envahit les organes et les maintient en vie . Elle peut se mélanger aux autres « corps » qui lui viennent de l'extérieur, comme les sons, et cela explique la perception .

Le modèle de Nazzâm eut un certain temps un grand succès . Mais il comportait des « excès » qui finirent par le discréditer et ne réussit pas à supplanter l'atomisme . Néanmoins, il ne fut pas sans influencer l'école de Bagdad . L'école mu'tazilite de cette ville continua à adhérer à l'atomisme, mais ses membres soutinrent après lui que les atomes avaient une certaine extension spatiale et temporelle, qu'ils supportaient par eux-mêmes, comme le faisaient leurs accidents fondamentaux . Il est assez caractéristique que ce soit l'un des Bagdadiens, al-Ka'bî, qui s'appuyait sur le concept de « coutume de Dieu » . Comme Nazzâm, al-Ka'bî croyait en l'existence de qualités naturelles qui déterminent le fonctionnement des corps et garantissent la préservation de l'espèce . Cependant, sa philosophie de la nature était plus proche de celle des Grecs que celle de Nazzâm : il adhérait à la doctrine classique des éléments . Sur la plupart de ces points, il fut attaqué par les continuateurs de Jubbâ'î, qui s'en tenaient au système bašrien .

2.8. L'épistémologie mu'tazilite

On aura deviné sans peine que d'après ce qui précède, les mu'tazilites avaient des vues originales sur l'origine et les sources de nos connaissances . Il vaut la peine d'en parler, car nous touchons là à l'originalité de la « pensée islamique », dont il est beaucoup question chez les penseurs musulmans actuels . Le premier point à souligner est qu'ils reconnurent très tôt à **la raison** la qualité d'être une source autonome de connaissance . On dispose en effet du résumé d'un texte de Wâsil b . 'Atâ¹⁶ conservé par 'Abd al-Jabbâr et Hilâl al-'Askarî, où les différentes sources de la connaissance sont énumérées : ce sont le *kha-*

⁽¹⁶⁾Sur ce texte, J . van Ess (1992) . *Theologie und Geschichte im 2 . und 3 . Jahrhundert Hidschra . Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* Berlin / New York : Walter de Gruyter (V, pp . 161-162) .

bar confirmé par plusieurs voies de transmission indépendantes entre elles – la Révélation muhammadienne en fait partie –, le Coran *muhkam*¹⁷, puis la raison saine (*'aql salîm*).

(17) Référence implicite aux deux types de versets dont parle le Coran (Cor. III, 7) : ceux dits *muhkama* (non équivoques), et ceux dits *mutashâbiha* (prêtant à interprétation).

Logiques avec eux-mêmes, la plupart des mu'tazilites définissent la raison comme la faculté « d'acquérir la science », de la même façon que les théologiens postérieurs. Les divergences qui surgiront entre les uns et les autres ne porteront pas sur la liste elle-même, mais sur le contenu concret à lui donner. Par exemple, ce n'est pas que les mu'tazilites aient rejeté les traditions prophétiques, comme on l'a prétendu. En fait, ils lui imposaient des critères qui n'étaient pas ceux de la science encore balbutiante des transmetteurs (le *'ilm al-rijâl*, qui formera l'essentiel de la science des traditions, le *'ilm al-hadîth*, si utile pour le *fiqh*, ou la théologie des *sam'iyyât*). Ils exigeaient par exemple 20 témoins pour déclarer un hadith authentique. Nazzâm, quant à lui, rejetait les hadiths prophétiques, quand bien même ils auraient pour eux un *ijmâ'*, arguant le fait que les témoignages des Compagnons se contredisaient. On ne pouvait donc s'y fier que s'ils étaient corroborés par des preuves rationnelles.

Leture suggerée

Pour des détails sur cette question, cf. J. van Ess, « L'autorité de la tradition prophétique dans la théologie mu'tazilite », in *La notion d'autorité au Moyen Âge : Islam, Byzance, Occident*, actes du colloque organisé par G. Makdisi et Sourdel-Thomine, Paris : PUF (pp. 211-226), 1982.

Des mu'tazilites admettaient encore que le *tawâtur* puisse embrasser des non-croyants. Nazzâm considérait quant à lui, au grand dam des légistes, que les fatwas des Compagnons n'étaient pas contraignantes.

D'autre part, on trouve, dès les débuts du mouvement mu'tazilite, des débats avec les *ahl al-hadîth* sur la valeur de l'*ijmâ'* communautaire comme source de connaissance théologique ou légale. Les mu'tazilites admettaient que l'*umma* puisse se tromper collectivement : les sunnites étaient certainement indécis sur ce point, puisque le Coran n'en parle pas et que Shâfi'î, par exemple, ne mentionne nullement dans ses écrits le *dictum* prophétique qui passe pour fonder l'*ijmâ'* : « Ma communauté ne saurait tomber d'accord sur une erreur ». Or l'on sait que l'*ijmâ'* sera reconnu comme l'un des *uṣūl* essentiels dans les deux branches de la théologie (*uṣūl al-fiqh* et *uṣūl al-dîn*). Ces quelques exemples suffisent pour fixer les idées sur l'épistémologie mu'tazilite. Ainsi, les mu'tazilites furent certainement à l'origine d'une réflexion, les *uṣūl al-fiqh*. Mais cette réflexion aboutissait à des vues assez individuelles et ne pouvait faire consensus. En revanche, en ce qui concerne la logique, c'était la même que celle du *fiqh*, la « vieille logique » (utilisation du dilemme, non du syllogisme). Du reste, l'analogie juridique (le *qiyâs*) n'était pas clairement pensée chez les légistes, elle restait vague et non théorisée. Mais les mu'tazilites cherchaient à interpréter rationnellement le donné révélé, ils affirmaient que la raison seule pouvait parvenir à une théologie monothéiste naturelle, comme nous l'avons

vu précédemment . Ce qu'on peut en retenir, c'est que les sunnites, à propos des sources de la science théologique, se positionnèrent par rapport à des thèses mu'tazilites .

On peut donc parler chez les mu'tazilites d'une relative autonomie de la raison . Or celle-ci conduit nécessairement à la connaissance de la loi morale (distinguer le bien du mal, puisqu'ils sont objectifs) et à certaines vérités concernant Dieu, avant même toute révélation . Ainsi en va-t-il de l'existence de Dieu, de la nécessité de l'envoi par Lui des prophètes, de ce que ceux-ci sont des avertisseurs, etc . Ce sont pour les théologiens de l'*i'tizâl* des vérités nécessaires, même si elles apparurent rapidement comme n'étant pas de « science contrainte » . Ils insistaient sur ce genre de connaissances d'origine rationnelle parce que ce principe est l'un de ceux qui fondent la justice inhérente à Dieu .

Il est vrai toutefois que leurs vues évoluèrent sur l'idée de Dieu comme « vérité première » . À l'origine, la notion de Dieu avait été considérée comme étant aprioristique, nécessaire . Abû l-Hudhayl croyait même que la preuve de l'existence de Dieu, à savoir le caractère créé du monde, allait immédiatement de soi . Cette idée impliquait alors, pensait-il, l'obligation de réfléchir davantage sur Dieu et de suivre attentivement ses commandements : elle avait donc des conséquences juridico-religieuses . Les théologiens mu'tazilites postérieurs, dans un effort de rationalisation, abandonnèrent la notion aprioristique de Dieu . La preuve cosmologique fut connue d'eux à partir des sources chrétiennes . Mais ils préférèrent de loin l'argument *e novitate mundi*, consistant à dériver l'existence de Dieu du caractère accidentel (au sens du mot accident vu précédemment) de la Création . Cette preuve correspondait à leur vision du monde atomistique .

D'autre part, indépendamment d'elle, l'homme parvient à Dieu et à l'observance de Sa Loi par le simple fait d'atteindre la plénitude de sa raison : il prend conscience, affirme Jubbâ'î, d'être constamment exposé à la généreuse assistance d'une réalité inconnue ; il sait alors qu'afin de lui être reconnaissant, il aimerait savoir d'où elle vient, car sinon le bienfaiteur pourrait s'irriter d'être méconnu . L'homme à la « raison saine » est ainsi amené à la « religion naturelle » par un sentiment de gratitude qu'il doit éprouver envers son bienfaiteur et la crainte d'être châtié en cas d'ingratitude . Les théologiens mu'tazilites n'avaient alors plus qu'à montrer à leurs contradicteurs non musulmans que Muhammad était le dernier des Envoyés de Dieu : cette information, nécessairement vraie puisque connue par *tawâtur*, source de connaissance sûre, conduisait l'humanité à l'islam .

3. La place du mu'tazilisme dans le *kalâm*

3.1. Mu'tazilisme et hellénisme

Il ne fait pas de doute que la théologie mu'tazilite participa au processus d'hellénisation de la pensée arabo-islamique qui débuta au II^e/VIII^e siècle . Mais il ne faut pas oublier qu'Abû l-Hudhayl et même Nazzâm développaient leurs idées lorsque la plupart des textes grecs ne leur étaient pas encore accessibles en arabe ou commençaient tout juste à être traduits en cette langue . Aussi est-il maintenant permis d'affirmer avec certitude que le mouvement mu'tazilite a fait l'objet d'une enquête scientifique et que ni Aristote ni les néo-platoniciens, contrairement à une idée reçue, n'exercèrent une quelconque influence sur la pensée des mu'tazilites . Le système de Nazzâm évoque par quelques idées les stoïciens, comme par exemple la théorie du *krâsis di holôn* (« le mélange total »), mais cette influence fut filtrée par l'élément iranien et elle ne put agir non pas grâce à des traductions écrites mais à la fréquentation de disciples de Bardesanes ou de manichéens .

Des études détaillées sur des mu'tazilites, au cas par cas, nous manquent encore, et il faudrait en savoir davantage sur cette période obscure qui se situe entre des philosophes grecs comme Proclus (≈ 410-485) ou Jamblique et la naissance de l'islam . Ce qui ne fait pas de doute, en revanche, c'est l'originalité de la doctrine mu'tazilite, notamment la théorie atomistique d'Abû l-Hudhayl ou de Dirâr . Ils recueillirent des bribes de l'hellénisme, un système théologique qui était juridico-religieux dans sa conception plus que métaphysique, la distinction aristotélicienne entre substance et accidents, entre l'essence et les attributs, l'atomisme ... mais ils en firent un édifice neuf et original . Notons que ce fait illustre, au passage, combien la thèse d'un « choc des civilisations » est éloignée de la réalité ; loin d'entraîner une lutte sans merci entre elles, leurs contacts, bien au contraire, sont capables de les féconder, et ce, dans les deux sens : la fécondation a été mutuelle, quoiqu'à des époques différentes .

Aussi est-il permis d'affirmer que les théologiens de l'*i'tizâl* furent aussi philosophes, même si ce fut à titre secondaire, et ce trait en fait de véritables *mutakallimûn* (cf . modules suivants) . Ils se sont servis de la raison philosophique dans l'élucidation des dogmes religieux . S'ils citaient rarement le Coran, c'était pour se fonder d'abord en raison . Mais ceci ne doit pas faire illusion : ils prenaient bel et bien le Coran pour guide . Ils proposèrent une vision du monde qui était différente de celle des philosophes musulmans et pouvait la contrebalancer efficacement . C'est pourquoi ces derniers réagirent avec réticence et parfois mépris . Al-Kindî s'essaya bien à ajuster sa pensée aux postulats mu'tazilites, mais al-Farâbî traita les mu'tazilites de dialecticiens empêtrés dans une mauvaise méthode . Les mu'tazilites, quant à eux, ne changèrent pas de

cadre intellectuel . Si quelques-uns d'entre eux, comme Abû l-Husayn al-Basrî, s'intéressèrent à la philosophie aristotélicienne, ils travaillèrent en dehors des concepts fondamentaux de la logique et de la métaphysique aristotéliciennes .

3.2. La survivance du mu'tazilisme

En dehors des milieux chiïtes, le mu'tazilisme s'effaça peu à peu de l'aire sunnite, mais son influence subsista en deux endroits .

En premier lieu au Maghreb, chez les tribus berbères, dont certaines restèrent mu'tazilites même après la pénétration fâtimide, au moins jusqu'à la seconde moitié du XI^e siècle . Elles se donnaient le nom de Wâsiliyya, en référence à Wâsil b . 'Atâ' . Il semble en fait qu'assez tôt ils n'aient plus eu de relations suivies avec les mu'tazilites d'Irak et ne contribuèrent pas à la tendance intellectualisante initiée à la cour abbasside . On ne trouve pratiquement aucune trace d'activité théologique chez ces Wâsiliyya ; l'école semble avoir été un symbole d'identité, dont nous ignorons les motivations .

D'autre part, au Mashreq, contrairement à une idée répandue, la politique califale d'al-Mutawwakil¹⁸, qui rendit officielle la doctrine d'Ibn Hanbal et vengea la célèbre *milma* que ce dernier subit de la part de son prédécesseur (al-Ma'mûn), ne sonna pas le glas de l'*'tizâl* . Bien au contraire, les œuvres de la maturité sont postérieures à cette période, même si l'on constate l'abandon de certaines positions originelles . Ce fait est d'ailleurs général pour toute doctrine qui se cherche . On doit donc considérer que l'orthodoxie sunnite – au sens d'une majorité reléguant aux oubliettes les thèses mu'tazilites – n'a commencé à se dessiner qu'au milieu du IV^e siècle de l'hégire : il existe donc une longue période durant laquelle différents courants définis coexistent en concurrence, sans que le sunnisme, au sens classique, puisse se revendiquer du seul point de vue quantitatif, orthodoxe .

⁽¹⁸⁾Pour ces événements, cf. par exemple H . Laoust (1965) . *Les schismes dans l'islam*, Paris : Payot (chap . IV, § IV, pp . 101-114) ou, pour une rapide introduction, les manuels d'histoire arabo-musulmane, aux chapitres sur la vie religieuse aux débuts du califat abbasside . Consultez par exemple Cl . Cahen (1997) . *L'islam des origines au début de l'empire ottoman* . Paris : Hachette, coll . Pluriel (pp . 101-112) . Cet auteur donne en fin d'ouvrage une liste d'autres manuels (pp . 397-398) .

Les mu'tazilites étaient encore puissants dans les provinces orientales de l'empire au IV^e et V^e siècle, sous les Seldjoukides . Les différents courants n'avaient pas disparu . À Bagdad et en Iran, nous savons que la théologie mu'tazilite continua à exercer un attrait chez les *fuqahâ'* hanéfites, au point qu'en 408/1017, après l'affaiblissement du pouvoir bouyide, le calife al-Qâdir obligea les juges et les auxiliaires de justice à rétracter publiquement leurs convictions mu'tazilites . C'était aussi le signe que la pression traditionniste ou hanbalite était forte .

On mentionne aussi que les Najjâriyya/Husayniyya (sur l'éponyme, contemporain de Nazzâm, voir le module sur al-Ash'arî) étaient puissants à Rayy au début du V^e/XI^e siècle . Ils purent même déclencher des vagues de répression contre les ash'arites, comme par exemple au milieu du V^e siècle, persécution qui s'étendit au Khurâsân, en Syrie, au Hedjaz et en Irak . Les ash'arites étaient alors maudits du haut des tribunes des mosquées, ils se voyaient évincés de leurs fonctions et empêchés d'enseigner et de prêcher . Juwaynî dut s'enfuir et la mesure déclencha des émeutes . Ibn 'Aqîl (m . 513/1119), figure de proue du traditionalisme à Bagdad jusqu'à l'orée de XII^e siècle, un moment tenté par le mu'tazilisme, le renia publiquement . Des personnages tels qu'Abû l-Qâsim al-Murtadâ (m . 436/1044) et Qâdî 'Abd al-Jabbâr (m . 416/1025) sont des figures importantes du mu'tazilisme . Qâdî 'Abd al-Jabbâr occupa des fonctions officielles dans la juridiction de Rayy, à partir de 366/976, ce qui montre bien que la doctrine n'était nullement en disgrâce à cette époque . L'un de ses disciples, Abû l-Rashîd al-Naysabûrî, était un transfuge de l'ash'arisme . C'est à lui qu'on doit une somme sur les points de divergence entre les deux branches de l'école mu'tazilite . Fait caractéristique, lorsqu'en 447/1055, le Seldjoukide Tughril Beg entra en vainqueur dans Bagdad, il était accompagné de son vizir mu'tazilite al-Kundurî . Dans la décennie suivante, Ibn al-Walîd continuait par son enseignement clandestin à répandre la doctrine de l'*'tizâl* dans la ville des califes .

Dans l'est de l'Iran, en revanche, la situation fut encore meilleure pour le mu'tazilisme . Tout se passe comme si le mu'tazilisme n'avait cessé, depuis ses origines, d'être florissant dans les provinces orientales de l'empire et notamment dans le Kavarizm, après la chute des Bouyides en 447/1055 . Il continua à prospérer chez les shâhs de cette province jusqu'au début du XIII^e siècle . Des autorités telles que Mahmûd b . Jarîr al-Dabbî (m . 507/1113) et son fameux disciple l'exégète al-Zamakhsharî (m . 539/1144) étaient mu'tazilites . C'est dans cette région que Fakhr al-dîn al-Râzî (m . 606/1209) viendra s'instruire du mu'tazilisme et soutenir des polémiques avec ses représentants au XIII^e siècle . Tamerlan (m . 1405) avait même un proche mu'tazilite . Mais ce fut une exception . La fin d'une présence mu'tazilite dans les milieux sunnites d'Iran date d'un peu plus tôt : elle coïncide avec l'invasion mongole de la première moitié du XIII^e siècle .

Ainsi, on ne peut plus continuer à prétendre que l'ash'arisme deviendra doctrine officielle de l'empire avec la fondation, à Bagdad, de l'université Nizâmiyya par Nizâm al-mulk . La fondation par ce dernier de collèges religieux à Nishâpûr et à Bagdad ne sonna pas le glas du mu'tazilisme ni ne consacra le triomphe définitif de l'ash'arisme, comme on l'écrit parfois . D'autre part, comme Makdisi l'a montré (*B . S . O . A . S .*, XXIV, 1-56, 1961), il n'est pas certain que l'ash'arisme ait été enseigné dans la *madrassa* précitée et, de surcroît, on sait que le hanbalisme continua à prospérer .

Lecture suggérée

Cf. G . Makdisi (1963) . *Ibn 'Aqîl et la résurgence de l'islam traditionaliste au XI^e siècle* . Damas : Institut Français de Damas .

D'autre part, les affinités historiques des mu'tazilites avec les chiites modérés, affichés dès les débuts du mouvement (cf. l'article « Mu'tazila » de Nyberg dans *Encyclopedia of Islam*), amenèrent les zaydites et le *kalâm* chiite à professer le mu'tazilisme. Si celui-ci a disparu de nos jours de l'aire sunnite, il n'en est nullement de même pour l'autre branche de l'islam qu'est le chiisme. Chez les duodécimains, la théologie mu'tazilite fut introduite par deux membres des Banû Nawbakht, illustre famille de personnages lettrés et officiels : Abû Sahl Ismâ'il al-Nawbakhtî (m. 279/892) et son neveu Hasan b. Mûsâ (m. entre 300/912 et 310/922). Une forte opposition se manifesta du côté du théologien traditionniste Ibn Bâwayh. Le mu'tazilisme l'emporta néanmoins sous l'influence du Shaykh al-Mufîd (m. 413/1022). En ce qui concerne les zaydites, ils s'ouvrirent à la théologie mu'tazilite avec l'imam al-Qâsim b. Ibrâhîm (m. 226/840), qui néanmoins ne se revendiquait pas mu'tazilite. Le pas décisif fut franchi plus tard dans deux régions, d'une part grâce à son petit-fils al-Hâdî ilâ l-Haqq (m. 299/911), qui fonda la principauté zaydite du Yémen, et d'autre part parce que les prétendants zaydites dans le nord de l'Iran, près de la mer Caspienne, en firent, non sans difficulté, leur doctrine officielle.

3.3. La dette du *kalâm* sunnite à l'égard du mu'tazilisme

L'étude des méthodes d'argumentation montre qu'il y a continuité entre ash'arisme et mu'tazilisme. Même s'il y a rupture quant à certaines thèses professées, on retrouve aussi plusieurs points du *credo* orthodoxe dans les « cinq principes » de l'*'tizâl*. D'autre part, il n'y a rien de tel quant aux types d'arguments et aux thèses professées. De même, les lignes générales et les problématiques de la discussion furent posées par les mu'tazilites, et le plan des traités est le même dans les deux écoles rivales. Le *kalâm* en tant que discipline constituée est grandement redevable aux mu'tazilites. Leurs cinq *usûl* continueront, avec des variantes, à commander la problématique, comme on le voit dans les *Luma'* d'Ash'arî et le *Tamhîd* de Bâqillânî. Ce n'est qu'à partir de Juwaynî qu'un tournant décisif se fera sentir, qui éloignera davantage le *kalâm* sunnite de son équivalent mu'tazilite.

Comme exemple d'argumentation directement héritée du *kalâm* mu'tazilite, revenons par exemple sur la démonstration de l'existence de Dieu. Les ash'arites n'auront qu'à recueillir le fruit des joutes entre les philosophes matérialistes (*dahriyya*) et les mu'tazilites. Ceux-ci, en effet, pour défendre l'islam et la révélation coranique, entamèrent un vigoureux plaidoyer en faveur d'un Dieu personnel et créateur. Nous l'avons vu, les lumières de la raison étaient capables, dans leur épistémologie, de faire que la foi du théologien fût supérieure à celle du croyant ordinaire – de nombreux versets coraniques incitent l'homme à « réfléchir » (*aqala*). Cette démonstration de l'existence de Dieu est une théologie naturelle ; nous la retrouvons chez Ash'arî, Juwaynî et les théologiens postérieurs.

Cette preuve repose sur une cosmologie, autrement dit sur la science de l'époque . Abû l-Hudhayl parlait de l'existence d'accidents (*a'râd*), seule manière à ses yeux de rendre compte du changement qui affecte les corps . En effet, ceux-ci ne sauraient être mobiles du fait de la substance, puisque celle-ci est privée de détermination . D'autre part, on ne peut concevoir que les substances soient dépourvues d'accidents, puisque ce qui, des corps, tombe sous nos sens, ce sont précisément les accidents . Observons maintenant que les accidents ne peuvent être qu' « adventés » (*muhdath*¹⁹), c'est-à-dire que leur existence, tirée du néant, doit avoir un commencement (en ce qui les concerne, pas d'éternité *a parte ante*) . En outre, les substances ne peuvent être antérieures aux accidents, puisqu'elles n'existent qu'avec eux . Il en résulte que les substances sont elles-mêmes adventées (principe de l'adventicité des substances) . On en déduit l'existence d'un Adventeur, c'est-à-dire d'un Agent capable de les faire venir à l'être . On constate que la démonstration d'Abû l-Hudhayl – du moins telle que les ouvrages postérieurs nous la présentent, probablement sous une forme plus élaborée que celle conçue par Abû l-Hudhayl – constitue une sophistication de la fameuse preuve ontologique de l'existence de Dieu en scolastique occidentale . Le point essentiel est que cette variante fait un détour par la temporalité du monde, de sorte qu'on pourrait schématiser la démonstration ainsi : ce monde-ci a donc commencé d'être ; or tout ce qui a commencé d'être implique un agent qui le fasse venir à l'être : il en résulte un Dieu créateur . Al-Ash'arî n'hésitera pas à reproduire fidèlement cette argumentation mu'tazilite, sans rien y changer .

⁽¹⁹⁾ « Adventer » n'est pas tout à fait synonyme de « créer » . Ce terme philosophique signifie « faire commencer à être » . Il relève d'une réflexion rationnelle sur les existants sous l'angle de la seule dimension temporelle . La création est un terme coranique . Or les mu'tazilites cherchent ici à découvrir les propriétés des existants sans le secours de la révélation : ils sont métaphysiciens dans la méthode, apologistes dans leurs objectifs .

D'autre part, signalons que les mu'tazilites ne s'arrêtaient pas en si bon chemin . Jusqu'ici nous ne savons rien d'un tel Agent, nous ne l'avons pas décrit . Or il se décrit dans le Coran . Mais nous pouvons savoir que cet Agent est nécessairement Tout-puissant (sans quoi il ne saurait faire toute Sa création), parfaitement savant (sans quoi ce monde contiendrait des imperfections), vivant (puisque la science et la puissance impliquent la vie), etc . Les mu'tazilites retrouvaient ainsi naturellement non seulement le monothéisme, mais encore les « noms divins », ces qualificatifs par lequel Dieu se nomme lui-même dans les écritures sacrées et qui rapidement furent identifiés aux Attributs divins des monothéismes antérieurs . Le fait qu'on puisse atteindre Dieu uniquement par la raison restera aussi un point sunnite qui a pour origine la pensée mu'tazilite .

Quant aux thèses théologiques elles-mêmes, on sent manifestement, même lorsque l'ash'arisme prend le contrepied du mu'tazilisme, qu'il lui concède sans l'avouer une certaine part de vérité . On ne voit pas pourquoi, sinon, les ash'arites prétendraient se situer dans un juste milieu entre le rationalisme mu'tazilite et le traditionalisme, celui des hanbalites, notamment, comme s'ils avaient voulu les faire coexister .

D'autre part, comme on le verra dans le module suivant, l'ash'arisme fit des concessions majeures au mu'tazilisme . Nous venons de voir l'atomisme : il sera repris tel quel par l'ash'arisme, jusqu'à Râzî au moins . Par la suite, si cette théorie tomba en disgrâce chez eux, certains auteurs lui gardèrent une place dans leurs traités . Ou encore, le fameux *bi-lâ kayf* des hanbalites, repris par al-Ash'arî . En fait, il n'est pas qu'un juste milieu entre deux conceptions diamétralement opposées : l'anthropomorphisme du Coran et de certains hadiths et la pure transcendance de Dieu, qui n'est point un corps, n'est pas soumis au changement, à la passion, etc . Il y a chez al-Ash'arî une concession de taille aux mu'tazilites : non seulement un rejet total du courant anthropomorphiste de certains *ahl al-hadîth*, comme chez les mu'tazilites, mais un emprunt à leur conception et une prééminence du *laysa ka-mithli-hi shay'in* coranique [Cor . XLII (*al-Shûrâ*), 11] sur toute autre donnée traditionnelle de sens contraire, ce qui est l'exégèse mu'tazilite ; les ash'arites sont d'accord avec ces derniers pour refuser toute espèce de ressemblance entre Dieu et l'homme . Il est clair que les mu'tazilites ont rendu un grand service au dogme sunnite de la transcendance divine en les débarrassant des tentations anthropomorphistes de certains traditionalistes proches des hanbalites, les Hashwiyya . Dans les *Muqaddimât* d'al-Sanûsî, le *kalâm* admet une certaine dose de *ta'wîl*, d'interprétation figurée du Coran, et ce, à partir d'al-Juwaynî . Il suffit de comparer ce que dit Al-Ash'arî (*Maqâlât al-islâmiyyîn*, éd . H . Ritter (1980) . Wiesbaden : Franz Steiner Verlag, GMBH, pp . 155-156) sur le *tawhîd* des mu'tazilites avec sa propre conception .

Citons encore deux autres thèses caractéristiques (d'autres points pourraient aisément les compléter) .

Les plus littéralistes des *ahl al-hadîth* prétendaient que le discours coranique sur les Attributs divins devait être accepté littéralement . On a vu précédemment que les mu'tazilites refusaient la notion d'Attributs divins en tant que séparés de l'essence divine . Les ash'arites, tout en reconnaissant leur réalité, se refusaient à toute analogie avec les qualités humaines correspondantes : en d'autres termes, la similitude entre qualités humaines et Attributs divins n'était qu'apparente . On ne peut même plus parler d'une analogie de l'être comme dans la théologie médiévale occidentale . Position qui revenait, à demi-mot, à répudier le *zâhir* du texte : le langage divin devait être pris littéralement en ce qui concerne la loi, mais concernant l'auto-description de Dieu, il était vidé de sa signification première .

Il en va de même pour la responsabilité humaine . Les ash'arites professèrent que Dieu crée à la fois l'intention intérieure et la manifestation extérieure sous forme d'acte qui s'en suit . Ainsi sauvegardaient-ils la Toute-puissance divine . Mais, pour préserver **une certaine conception humaine de la justice** – celle-là même que les mu'tazilites identifiaient à la justice divine –, ils imaginèrent aussi que Dieu créait alors simultanément un accident supplémentaire par lequel cet acte était compté (« acquis ») par l'homme : ainsi, en cas d'acte contraint,

par exemple, la justice divine se réservait le droit de ne pas imputer à l'homme la responsabilité de l'acte en question . Cette question importante et son évolution seront étudiées plus en détail dans les modules suivants .

